

الكافي

الاصول والروضة

لشيخ الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكاظمي

وسرح جامع

للمولى محمد صالح المازندراني

المتوفى ١٠٨١ هـ ١٠٨٢ هـ

مع تعليقات علي بن العالم البهر

الحاج الميرزا ابوالحسن الشيرازي دام ظله

من مذكرات

المكتب الاسلامي

طهران شارع بوذرجهري

تلفن ٥٢١٩٦٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(باب)

(معاني الاسماء و اشتقاقها)

المراد بمعاني الاسماء مفهوماتها اللغوية و العرفية .

((الاصل))

١- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن القاسم بن يحيى »
 « عن جده الحسن بن راشد . عن عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن »
 « تفسير » بسم الله الرحمن الرحيم قال : الباء بهاء الله : والسين سناء الله ، والميم »
 « مجد الله . و روى بعضهم : الميم ملك الله ، والله إله كل شيء ، الرحمن بجميع »
 « خلقه ، والرحيم بالمؤمنين خاصة . »

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن القاسم بن يحيى ، عن جده »
 الحسن بن راشد ، عن عبد الله بن سنان ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تفسير بسم »
 الله الرحمن الرحيم قال : الباء بهاء الله) البهاء في اللغة الحسن و لعل المراد به »
 حسن معاملته مع عباده بالإيجاد والتقدير والالطاف والتدبير و إعطاء كل ما يليق »
 به (والسين سناء الله) السناء بالمد الرفعة والسني الرفيع و أسناه رفعه والمراد »
 بسناء الله رفعته و شرفه بالذات على جميع الممكنات (والميم مجد الله) المجد »
 الكرم والمجيد الكريم و قد مجد الرحمن جل بالضم فهو مجيد وماجد إذا كان واسع الكرم »
 كثير العطاء و كون هذه الحروف إشارة إلى هذه المعاني إما بوضع الواضع واعتباره »
 إياها عند وضع بسم الله ، أو بمجرد مناسبة بين هذه الحروف وتلك المعاني بحيث »

يفهم منها تلك المعاني عرفاً وإن لم يقصدها الواضع (١).

(و روى بعضهم: الميم ملك الله) يدل «مجد الله» والمراد بملك الله سلطانه على جميع الكائنات أو نفس رقاب جميع المخلوقات و أصناف جميع الكائنات (والله إله كل شيء) أي معبوده الذي يستحق العباداة و غاية الخضوع و الخشوع منه (الرحمن بجميع خلقه) في الدنيا مؤمناً كان أو كافراً برّاً كان أو فاجراً بالاحسان والالطاف وإعطاء الرزق وغير ذلك مما يتم به نظامهم و يتوقف به بقاؤهم (والرحيم بالمؤمنين خاصة) في الآخرة لانهم المستحقون للرحمة الآخروية بحسن استعدادهم في الحياة الدنيوية وذلك لأن زيادة المعاني تدل على زيادة المعاني.

((الاصل))

٢- «علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن هشام بن الحكم ، أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن أسماء الله و اشتقاقها ، الله ممّا هو مشتق؟ فقال بلاء هشام الله مشتق من إله وإله يقتضي مألوهاً والاسم غير المسمّى ، فمن عبد الاسم»
«دون المعنى فقد كهر ولم يعبد شيئاً و من عبد الاسم والمعنى فقد أشرك و عبده

(١) قوله « بحيث يفهم منها تلك المعاني » فيه تكلف والوجه التوقف وإيكال معناه الى أهله ونهم ما قال صدر المتألهين انه توقف شرعي وذلك لانا لا نقول الفرق بين الكلمات المبدوءة بهذه الحروف حتى يجعل أحدها مدلولاً دون الآخر كما اختلف الرواية في الميم انها مجد الله او ملك الله ، و في توحيد الصدوق عليه الرحمة عن أمير المؤمنين (ع) والالف آلاء الله ، والباء بهجة الله ، والناء تمام الامر بقائم آل محمد ، والناء ثواب المؤمنين على الاعمال الصالحة ، وسرء الحروف الى آخرها . و في حديث آخر «الفاش لاله الا هو الحي القيوم ، و أما الباء فالباقي بعد فناء الاشياء» الى آخر الحروف هكذا فيختلج بالبال أن ماورد في معنى حروف المعجم ليس الاعلى التمثيل لا الاختصاص وانه ينبغي أن يقتبه العارف من كل شيء براء و بسمه أو يدركه بوجه الى الله تعالى و صفاته و حكمه و ما يتعلق بمبدئهم معاده فينتقل ذهنه اليه تعالى من الحروف كما ينتقل من الاشياء الممكنة الى وجود الواجب وكذلك في تفسير الجمل كما يجد هوز حطى مثل أن حطى حطت الخطايا من المستغفرين. (ش)

« اثنين و من عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد ، أفهمت يا هشام ؟ قال : قلت : »
 « زدني قال : لله تسعة و تسعون اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم »
 « منها إلهاً ، ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الأسماء و كلها غيره ، يا هشام الخبز »
 « اسم للمأكل و الماء اسم للمشروب و الثوب اسم للملبوس و النار اسم للمحرق ، »
 « أفهمت يا هشام فهماً تدفع به و تناضل به أعداءنا المتخذين (١) مع الله عز و جل »
 « غيره ، قلت : نعم ، فقال : تفعلك الله [به] و ثبتك يا هشام ! قال : فوالله ما قهرني »
 « و أحد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا ».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن هشام بن الحكم أنه
 سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله و اشتقاقها الله مما هو مشتق) مر هذا الحديث بهذا
 السند بعينه في باب المعبود و شرحناه هناك على وجه الكمال فقال : (يا هشام الله
 مشتق من إله) المشتق مختص بالمعبود بخلاف المشتق منه (و إله يقتضي ما لوها)
 أي متحيراً مدهوشاً في أمره أو متعبداً له أو مطمئناً بذكره أو معبوداً وهو الأناجب
 بقوله (و الاسم غير المسمى) ذهب إليه المعتزلة و الإمامية خلافاً للأشاعرة فإنهم
 ذهبوا إلى أن الاسم هو المسمى حقيقة (فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر)
 حيث جعل ما ليس بإله إلهاً (ولم يعبد شيئاً) يستحق العبادة (و من عبد الاسم و
 المعنى فقد أشرك) حيث جعل معه إلهاً آخر مستحقاً للعبادة (و عبد اثنين) باعتقاد
 أن كل واحد منهما أهل للعبادة (و من عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد)
 لصرف العبادة إليه وحده مجرداً عما سواه (أفهمت يا هشام ؟ قال : قلت : زدني)
 كأنه أراد الدليل على ما ذكر من أن الاسم غير المسمى (قال لله تسعة و تسعون
 اسماً) لادلالة فيه على حصر أسمائه في هذا العدد فلا ينافي ما مر في الباب
 السابق من الزيادة عليه . وفي كتاب مسلم أيضاً إن لله تسعة و تسعين اسماً مائة
 إلا واحد من أحصاها دخل الجنة قال القرطبي و قد اعنى بعض العلماء فخر ج

(١) في أكثر نسخ الكافي و الملحدين .

ما منها في القرآن مضاف و غير مضاف مشتق و غير مشتق كقادر و قدير و مقتدر و عليك و مالك و عليم و عالم الغيب ، فلم يبلغ هذا العدد . و اعتنى غيره بذلك فحذف التكرار ولم يحذف الإضافات فوجدتها تسعة وتسعين . و اعتنى آخرون فجمعها مضافة و غير مضافة و مشتقة و غير مشتقة و ما وقع منها في الأحاديث والروايات منثوراً ومجموعاً وما أجمع عليه أهل العلم على إطلاقها قبلها أضعاف العدد المذكور في هذا الحديث . و قال المازري نقل ابن العربي (١) عن بعضهم أن الله تعالى ألف اسم (فلو كان الاسم هو المسمى لكان لكل اسم منها إله) فيلزم تعدد الاله على قدر تعدد الأسماء وإنه باطل ، وفي بعض النسخ « لكان كل اسم منها إله » و هو موافقاً لما مرّ آتياً (ولكن الله معني) يعني ولكن المسمى بالله معني قائم بنفسه موجود لذاته لا تعدد ولا تكثر فيه أصلاً (يدل عليه بهذه الأسماء و كلها غيره) لأن الدلائل مغاير للمدلول قطعاً .

(١) قوله ، قال المازري نقل ابن العربي ، كان المراد بالمازري شارح صحيح مسلم منسوب الى مازر بلد بصقلية جزيرة في بحر الروم . يعرف في بلادنا ببسبيل و ابن العربي بالالف واللام القاضي أبو بكر المالكي شارح الترمذي محدث ، و ابن عربي بدون حرف التعريف هو صاحب الفتوحات الصكية و الكتب الاخر صوفي فان كان ممن الكتاب صحيحاً فهو الاول و ان كان مسامحاً فيه كما يتفق كثيرا من المؤلفين لا يراعون هذا التدقيق فهو صاحب الفتوحات ولا خير في النقل عنه اذ خطأؤه في امر لا يدل على خطائه في جميع الامور و قال رسول الله (ص) والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها ، و ليس النقل عن محي الدين ابن عربي او تعظيم علمه دليلاً على تصديقه في جميع مطالبه ، و رأيت في الفتوحات المجلد الاول تصديقه بان المهدي (ع) قد ولد وقال : رأيت واجتمعت به فلاولى بعده الا و هو راجع اليه و هذا تصريح بمذهب الشيعة لم يقل به احد من غيرهم الا نادراً يظن في حقهم التشيع او اضطراب الذهن والانتقال والجريزة على اني أرى القبح في دين الظماء تأييداً للملاحدة والنصارى نظير القول بتحريف القرآن و رأيت في كتبهم كثيراً ان دين الاسلام باطل خرافي لم يتدين به الا الجهال و اما الحكماء والمثقفين و اولو الافكار و العلوم كالفارابي و ابن سينا و أمثالهم لم يكونوا متدينين بهذا الدين باعتراف المسلمين أنفسهم نموذجاً من الزلل والضلال . (ش)

(يا هشام الخبز الاسم للمأكل (١) والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس
والنار اسم للمحرق) وهذه الأسماء مفاتيح للمسميات فكذا الحال في أسمائه
تعالى، ومن قال هذه الأسماء للخلق ولانزاع في المفاتيح فيها وإنما النزاع في
أسماء الخالق ورد عليه أن الفرق تحكم ومن ادّعاء فعلية الإثبات (أفهمت يا
هشام فهماً تدفع به و تناقل به) قال الجوهرى النقل المناقلة في المنطق ومنه قولهم
رجل نقل و هو الحاضر الجواب ، و ناقلت فلاناً الحديث إذا حدثتة وحدتك وفي
بعض النسخ « و تناضل » بالضاد المعجمة وهو بمعنى تدافع و تجادل و تخصم
(أعداءنا الملحدين) العادلين عن دين الحق ومنهج الصواب ، متخذين
(مع الله تعالى غيره) على تضمين معنى الأخذ ولو كان بدل الملحدين المتخذين

(١) قوله يا هشام الخبز اسم للمأكل، هذا بحث حام حوله المنكلمون والحكماء ومجمل الكلام
فيه أن الوجود الذهني لكل شيء موافق للوجود الخارجى في الماهية و مياين له في
نفس الوجود فالنار في الذهن لها ماهية النارية لكن وجودها غير الوجود الخارجى وعليه
مبنى البحث في الوجود الذهني وقالوا ان حمل الماهية على نفسها في الوجود الذهني و
هو الذي يسمى بالحمل الاولى الذاتى لا يعتبر في الصناعات و ليس شائفاً في متعارف الناس
و انما الحمل الشايع الصناعى حمل معنى على غير مفهومه و ماهيته، و بعبارة اخرى الحمل
الشايع اتحاد المعنيين مسداً لا منهوماً وعليهذا، فالخبز لا يطلق بالحمل الشايع الا على
الموجود الخارجى الذى يؤكل لا على مفهومه الذهني، وكذلك الماء على ما هو ماء بالحمل
الشايع والاسم هو المفهوم والماهية والمسمى هو المصادق الخارجى و أحدهما غير الآخر
و ليس مفهوم الخبز خبزاً ولا مفهوم الماء ماء، و بكلام الامام (ع) يندفع توهم مجعولة
الماهيات بالذات و كون الوجود مجعولاً بالعرض اذ لو كانت الماهيات مجعولة بالذات لزم
كون الماهية في الذهن نفسها بالحمل الشائع فيؤكل الخبز الذهني ويشرب الماء الذهني
و يندفع الاشكال المشهور و هو أن الجوهر في الذهن عرض ولا يمكن كون شيء واحد
جوهرأ و عرضاً والجواب أن الخبز الذهني ليس مأكولاً ولا جوهرأ ولا جسمأ بالحمل
الشائع بل هو غير المسمى وهكذا وقد بين ذلك صدر المثاليين في شرح هذا الحديث. (ش)

بالتاء المثناة الفوقانية والذال المعجمة كما في الاحتجاج لما احتيج إلى التضمن .
(قلت : نعم فقال : نعمك الله به و ثبتك يا هشام قال هشام : فوالله ما قهرني أحد
في التوحيد حتى قمت مقامي هذا) في بعض النسخ « حين » بدل « حتى »
وهو الأظهر .

((الاصل))

٣- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد البرقي ، عن القاسم بن يحيى ،
« عن جده الحسن بن راشد ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : سئل
« عن معنى الله ، فقال : استولى على مادي » وجل » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد البرقي ، عن القاسم بن يحيى ، عن
جده الحسن بن راشد (١) عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : سئل عن

(١) قوله « عن جده الحسن بن راشد » سبق ذكر الحسن بن راشد في اسناد الحديث
الاول و يذكر هنا بمناسبة كلمة راشد ثلاثة رجال يشبه أحدهم بالآخرين . الاول الحسن بن
راشد الطفاوى و فى رجال ابن النضائرى « اسد » بدل « راشد » قيل الاول صحيح والثاني
مصحف و قيل بالعكس ، و هذا الرجل من رجال الصادق والكاظم عليهما السلام و الطفاوة
بالقاء قبيلة من قيس عيلان ولم يذكروا انه مولى والظاهر أنه عربى سمى . وقال النجاشى
ضعيف له كتاب نوادر حسن كثير العلم وقال ابن النضائرى يروى عن الضعفاء و يروون عنه
و هو فاسد المذهب و ما أعرف شيئاً أصح فيه الا رواية كتاب على بن اسماعيل بن شعيب
ابن ميثم وقد رواء عنه غيره انتهى . و قوله شيئاً أصح فيه يعنى ما رأيت كتاباً أتى فيه
جميعاً بالمطالب الصالحة و الاراء الصحيحة الا أنه روى كتاب على بن اسماعيل ولا يروى
ضعفه بالنسبة الى هذا الكتاب فانه مروي بطرق اخرى والحاصل أنه لا يقدح ضعفه فى شيء
لان كتاب على بن اسماعيل روى من غير جهته و مائى رواياته التى انفرد بها ليس مما يحتاج اليه
كثيراً ، و أما كتاب النوادر التى ذكره النجاشى و وصفه بالحسن وكثرة العلم فلمله لا ينافى قول *

معنى الله (١) قال استولى على ماديّ و جلّ) من المشهور عقلاً ونقلاً أنّ الله اسم

* ابن النضاري اذ لا خلاف بينهما في ضعف الرجل و أن كثرة العلم و حسن الترتيب في نوادره لا ينافي اشتماله على امور غير سالحة كما ذكره ابن النضاري و لا يدل رد ابن النضاري على عدم وجود شيء صحيح فيه أصلاً إذ ربما يرد الكتاب و يحكم بعدم اعتباره لوجوده مسائل معدودة باطلة فيه الا ترى أنه لو كان ثلث ثلث القاموس بل عشرة غلطاً خرج عن الاعتبار و ليعلم أن كل ما روى الحسن عن علي بن اسماعيل وهو الغالب في الروايات فهو هذا الرجل.

الثاني الحسن أو الحسين بن راشد جد القاسم بن يحيى في اسناد هذا الحديث كنيته أبو محمد ولم يكن عربياً ولا من طغاوة بل مولى بني العباس فكان هاشمياً بالولاء و كان من رجال دولتهم و قبل انه وزير المهدي و موسى وهارون و في تاريخ اليعتوبي كان الغالب على أموره (أي المهدي) علي بن يقطين والحسن بن راشد قال الشيخ رحمه الله له كتاب الراهب والراهبة روى القاسم بن يحيى عن جده و قال ابن النضاري الحسن ابن راشد مولى المنصور أبو محمد روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن موسى عليهما السلام ضعف في روايته و قال ابن داود رأيت بخط الشيخ له (ره) في كتاب الرجال الحسين مصفراً أقول و في فهرست النجاشي القاسم بن يحيى بن حسين بن راشد مصفراً ايضاً و كذلك في بعض روايات الكافي والمعجب أن الاسترآبادي خطأ الشيخ رحمه الله و نسيه الى السهو في تصوير الحسين ولا أدري من أين حصل له العلم بخطائه والظاهر أنه اشتبه عليه بالحسن ابن راشد الطفاوي الذي اسمه مكبر بفتحاً و خلط بينه و بين جد القاسم بن يحيى لان اسم أبيه راشد والذي يكثر ذكره في اسناد الروايات هو الطفاوي البصري العربي و ابن هو من البغدادي من موالى بني العباس و هل يمكن أن يكون أحد هاشمياً و طفاوياً معاً أو عربياً و عجمياً مولى و تحقيق سائر ما يتعلق بهذا الموضع موكل الى كتب الرجال.

الثالث أبو علي بن راشد قيل اسمه الحسن و هو ثقة من وكلاء أبي الحسن العسكري (ع) و هو متأخر عن الاولين لا يشتبه بهما و كان مولى آل المهلب ازديا لا هاشمياً ولا طفاوياً . (ث)

(١) استظهر العلامة المجلسي (ره) أن الخبر سقط منه شيء لان الكليني (ره) روى *

للذات المقدسة التي بعينها عين جميع الصفات الذاتية الملحوظة في مرتبة الذات و من أعظم تلك الصفات هو استيلاؤه على جميع ما سواه من الممكنات دقيقها وصغيرها ، جليلها وكبيرها ، عظيمها وحقيقها ، لأن هذه الصفة مستلزمة لجميع الصفات الكمالية كالمعلم بالكليات والجزئيات والقدرة الشاملة لجميع الممكنات والرحمة الكاملة التي وسعت كل شيء فلذلك فسر عليه السلام الله بذلك ، تفسيراً له ببعض الوجوه الكامل الشامل .

((الاصل))

٤- «علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن يعقوب بن يزيد ، عن العباس بن هلال قال : سألت الرضا عليه السلام عن قول الله : «الله نور السموات والأرض» . « فقال : هاد لأهل السماء و هاد لأهل الأرض . وفي رواية البرقي « هدى » من في السماء و هدى من في الأرض »

مركز توثيق و نشر كتب التراث

((الشرح))

(علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن يعقوب بن يزيد ، عن العباس بن هلال قال : سألت الرضا عليه السلام عن قول الله «الله نور السموات والأرض» فقال : هاد لأهل السموات و هاد لأهل الأرض . وفي رواية البرقي « هدى من في السماء و هدى من في الأرض » النور و هو ينكشف به الأشياء و يظهر وجودها عند الحس إما جسم كما ذهب إليه جماعة من المحققين أو عرض كما قيل وعلى التقديرين لا بد من تأويل الآية إلا عند المجسمة والمصورة القائلين بأنه تعالى نور ، و

عن البرقي والبرقي رواه بهذا السند بعينه في المحاسن هكذا : « سئل عن معنى قول الله الرحمن على العرش استوى ، فقال : استولى على ما دق و جل ، و هكذا نقله الطبرسي في الاحتجاج والمعنى استولى على الأشياء دقيقتها و جليلها . ولكن الصدوق - رحمه الله - رواه في معاني الأخبا عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام كما في نسخة الكافي بلفظه .

تأويلها على وجوه منها ما ذكره عليه السلام وهو أن المراد بالنور الهداية لأشترأ كهما في الإيصال إلى المطلوب ، ومنها الله خالق نورهما ، ومنها الله منور عقول من في السماء والأرض لرؤية الآثار الألوهية والحقائق الربوبية ، ومنها أن الله ذو البهجة والجمال ، وهو يرجع إلى الثاني أي خالقهما (١).

((الاصل))

٥- « أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن فضيل بن عثمان ، عن ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : « هو الأول والآخر » وقلت : أمّا الأول فقد عرفناه و أمّا الآخر » فبين لنا تفسيره ، فقال : إنه ليس شيء إلا يبيد ، أو يتغير ، أو يدخله التغير » « الزوال أو ينتقل من لون إلى لون ومن هيئة إلى هيئة ومن صفة إلى صفة ومن زيادة » إلى نقصان و من نقصان إلى زيادة إلا رب العالمين فإنه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة ، هو الأول قبل كل شيء وهو الآخر على ما لم يزل [و] لا تختلف عليه الصفات والأسماء كما تختلف على غيره ، مثل الإنسان الذي يكون تراباً » « مرّة » و مرّة لحمًا و دماً ، و مرّة رفاتاً و رميماً . و كالسر الذي يكون مرّة بلعاً و مرّة » « بئسراً و مرّة رطباً ، و مرّة تمرّاً ، فتبدل عليه الأسماء والصفات والله جل وعز » « بخلاف ذلك ».

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن فضيل بن عثمان ، عن ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : « هو الأول والآخر » قلت : أمّا الأول فقد عرفناه) وهو أنه قبل كل شيء

(١) قوله و هو يرجع إلى الثاني أي خالقهما ، بذلك يعلم أن مراد الفاعل بان

الله خالق نورهما خالق وجودهما والنور هو الوجود وقد سبق في السجلد الثالث كلام في

أن الله نور السموات تفسير الشيخ الصدوق رحمه الله . (ش)

لأنه مبدء الجميع (أمّا الآخر فبيّن لنا تفسيره؛ فقال: إنّه ليس شيء إلاّ يبيد) أي يهلك كالمركب الذي يفني بفناء بعض أجزائه أو جميعها (أو يتغيّر) من حال إلى حال كما أنّ النفس يتغيّر من جهل إلى علم و من علم إلى جهل (أو يدخله التغيّر والزوال) وفي بعض النسخ الغير وهو بالكسر اسم من غيرت الشيء فتغيّر وهذا قريب ممّا في الأصل ، وقد يقال : هذه العبارة إشارة إلى العقول المقدّسة العالية ودخول التغيّرات فيها فإنّ صفاتها زائدة على ذواتها فقد دخلها التغيّر وزوال صفاتها عن مرتبة ذواتها (أو يتقلّ من لون إلى لون ومن هيئة إلى هيئة، ومن صفة إلى صفة ومن زيادة إلى نقصان، ومن نقصان إلى زيادة) كلّ ذلك معلوم مشاهد في عالم الإمكان (إلاّ ربّ العالمين فبقه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة) لا يدخله الهلاك والزوال ولا التغيّر ولا الانتقال لا بحسب الذات والصفات ولا باعتبار الأمور الخارجة والإضافات لأنّ تلك الأمور من لوازم النقصان ولواحق الإمكان و قدس الواجب بالذات متعال عن الانضمام بتلك الحالات (هو الأوّل قبل كلّ شيء وهو الآخر على ما لم يزل) أي على نحو كان في الأزل يعني هويته التي هي وجوده الواجب باعتبار كونه أوّلاً قبل إيجاد الأشياء هي بعينها هويته باعتبار كونه آخراً بعد فناء الأشياء ، ومن غير تغيّر و تبدّل فيها بوجه من الوجوه (لا تختلف عليه الصفات والأسماء) (١) إذ لا يعرض له صفات متعاقبة متضادة يزول

(١) قوله و لا تختلف عليه الصفات والأسماء : الظاهر المتبادر إلى الأذهان أن الأول

بمعنى كونه في زمان ليس فيه شيء أملاً مقدماً على الممكنات والآخر بمعنى كونه في زمان بعد فناء كل شيء و ليس الفناء والعدم عند الناس بمعنى النفي الصرف بل بمعنى التبدد و التفرق وتناثر الأجزاء وزوال الهيئة وأيضاً أكثر المسلمين على خلود أهل النار في النار أبداً و على خلود أهل الجنة فيها كذلك قال ابن حزم الفناء المذكور ليس موجوداً البتة في شيء من الجواهر وإنما هو عدم المرض فقط كحمرّة الخجل إذا ذهبت عبر عن المعنى المبراد بالأخبار عن ذهابها بلفظة الفناء كالغضب نفى وبعقبه رضا ولو شاء الله عز وجل أن يعدم الجواهر لتدبر على ذلك و لكنه لم يوجد ذلك إلى الآن ولا جاء به نص فيقف عنده انتهى. وإذا كان كذلك أشكل الأمر عليهم في تصور معنى الآخر والملاحقه على الواجب تعالى و مثله الباقي بعد *

الأولى مع اسمها بعروض الأخرى مع اسمها (كما تختلف على غيره) أي كما تختلف الصفات والأسماء التي بإزائها على غيره لكون وضعه على الحدوث وبنائه على الانتقال والتغير (مثل الإنسان الذي يكون تراباً مرةً و مرّةً لحمًا ودمًا و مرّةً رفاتاً و رميمًا) الرُّفَات الحطام وهو ما تكسّر من العيس والرّميم العظم البالي وللإنسان صفات متعاقبة متكررة و انتقالات متفاوتة متعدّدة ، وله في كلّ مرتبة من المراتب رسم و في كلّ مرحلة من المراحل اسم إلاّ أنّه ﷺ ذكرهنا ثلاث مراتب لاشتمالها على أمر غريب وصنع عجيب وهو الانتقال من الترابيّة إلى الحيوانيّة ومن الحيوانيّة إلى الجماديّة وله في كلّ مرتبة من هذه المراتب وصف مخصوص و اسم معلوم (و كالبر الذي يكون مرّةً بلحاً) البلح محرّكة بين الخلال والبسر والخلال - يفتح خاء نوع يستازغوره خرما كذا في الكنز - وقال الجوهر يبلح قبل البسر لأنّ أوّل التمر طلع ثمّ خلل ثمّ بلح، ثمّ بسرّ، ثمّ رطب، ثمّ تمر (و مرّةً بسرًا) وهو ما كان فيه شيء من الحموضة (و مرّةً رطبًا) وهو ما فيه خلافة خالصة من الحموضة (و مرّةً نمرًا فتبدّل عليه الأسماء والصفات والله بخلاف ذلك) المقصود بيان أنّ هو في الأبد هو هو في الأزل إلاّ أنّ إثبات هذا لما كان متوقّفًا على عدم عروض التغير والتبدّل له مطلقاً تعرّض له أوّلاً مطلقاً ثمّ أوضحه بأمثله جزئيّة تقريباً إلى الفهم .

((الاصل))

٦- «عليّ بن إبراهيم» عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن «عجل بن حكيم»، عن ميمون البان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وقد سئل عن الأوّل،

﴿ فناء الأشياء و حل الاشكال ان آخرته تعالى يتمير بالنسبة الى كل واحد واحد من التغيرات التي لا ينفك عنها الممكن البتة فهو تعالى بعد كل شيء لانه بعد كل حالة و تغير و ان اعتبر بالنسبة الى مجموع الممكنات فآخرته ليس بالزمان بل بالعلية الفاعلة كما أنه تعالى مقدم بالعلية الفاعلية والدليل عليه ان كل ممكن متغير و كل متغير ناقص و الله تعالى كامل و غاية الناقص التقرب الى الكامل. (ش)

« والآخر ، فقال : الأول لا عن أول قبله ، ولا عن بدء سبقه ، والآخر لا عن نهاية »
 « كما يعقل من صفة المخلوقين ولكن قديم أول آخر ، لم يزل ولا يزول بلا بدء »
 « ولا نهاية ، لا يقع عليه الحدوث ولا يحول من حال إلى حال ، خالق كل شيء ».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن اذينة ، عن محمد بن حكيم ، عن ميمون ، البان قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام وقد سئل عن الأول والآخر فقال : الأول لا عن أول قبله ولا عن بدء سبقه) البدء والبدىء بالهمزة أخيراً وقد يشدد الياء على فعل وفعيل السيد الأول في السادة يعني هو الأول لكل شيء الذي لم ينشأ وجوده عن أول قبله و عن موجد سبقه لأنه الموجد لجميع الكائنات و إليه ينتهي سلسلة جميع الموجودات فهو الأول المطلق الذي ليس قبله شيء و ليس لأوليته ابتداء ينتهي وجوده إليه فإذن وجوده أزلي (والآخر لا عن نهاية) يعني هو الآخر بعد كل شيء الذي لا يلحق لا خريته نهاية ينتهي إليها وجوده و يقبل العدم عندها فإذن وجوده أبدي : والحاصل أنه ليس لأوليته بداية ولا لأخريته نهاية (كما يعقل من صفة المخلوقين) إذ من صفاتهم لحوق البداية و النهاية لوجوداتهم و هذه الصفة لازمة لكل لا متنازع مشاركتهم مع الواجب جل شأنه في الأزلية والأبدية ثم أكد ما ذكره بقوله (ولكن قديم أول آخر) أول باعتبار أنه مبدء كل شيء و منه نشأ وجود الأشياء كلها على النظام الأكمل و آخر باعتبار رجوع جميع الأشياء و بقائه بعد فنائها فما هو أول فهو بعينه آخر من غير اختلاف و تغير في ذاته وصفاته و هو يرى عن لحوق الوقت والمكان ووجوده في الحين والزمان فأوليته وأخريته تعودان إلى ما تعتبره الأذهان عن حالة تقدمه على وجود الأشياء و حاله تأخره عنها بعد عدمها فهما اعتباران ذهنيان له بالقياس إلى مخلوقاته و ليس هناك أولية وأخريته لأنهما فرع الوقت والزمان ولا وقت ولا زمان في عالم القدس (لم يزل ولا يزول) الظاهر أن لم يزل متعلق بالأول ولا يزول متعلق بالآخر فيفيد أنه الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء. و يحتمل أن

يكون كل واحد متعلقاً بكل واحد فيفيد أنه أوّل عند كونه آخرأ وآخر عند كونه أوّلاً من غير تقدّم أحدهما وتأخر الآخر ويرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الذي لم يسبق له حال حالاً فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخرأ ويكون ظاهرأ قبل أن يكون باطنأ و سرأ ذلك أن القليّة والبعديّة أمر يلحق الزّمان لذاته والزّمانيات بتوسط الزّمان وقد ثبت أنه تعالى منزّه عن الزّمان فلاجرم لا يلحق ذاته المقدّسة و مالها من صفات الكمال و نعوت الجلال شيء من لواحق الزّمان فلايجوز أن يقال مثلاً كونه أوّلاً قبل كونه آخرأ و كونه ظاهرأ قبل كونه باطنأ و كونه عالماً قبل كونه قادراً بل استحقاقه بالنظر إلى ذاته لما يصحّ أن يعتبر له استحقاق واحد دائماً فإلحال يفرض إلأ وهو استحقاق فيه ان يعتبر له الأوّلّيّة والأخريّة معاً استحقاقاً أوّلياً ذاتياً لأعلى وجه الترتيب وإن تفاوتت الاعتبارات بالنظر إلى اعتبارنا، ويحتمل أيضاً أن يكون كل واحد متعلقاً بالقديم وهو ظاهر (بلابدء ولانهاية) الأوّل ناظر إلى قوله لم يزل و الثاني إلى قوله لايزول والوجه أن وجوب وجوده مستلزم لوجوده أزلاً وأبداً وامتناع اتصافه ببداية و نهاية (لايقع عليه الحدوث) ناظر إلى ما قبله أو إلى قوله قديم لأن الحدوث وهو الوجود بعد العدم ينافي القديم وعدم الأبتداء والانتها (ولايحول من حال إلى حال) أي لايحول من صفة إلى صفة أخرى ولا من اسم إلى اسم آخر وفيه إشارة إلى أن هويته الأبدية هي بعينها هويته الأزليّة بلا تفاوت أصلاً (خالق كل شيء) على تباين أوصافها وتضاد صورها وتخالف أشكالها وهذا ممّا يشهد باثباته العقل أيضاً فإنّ العبد عند أخذ العناية الإلهيّة بضعبه يعلم أن جميع الموجودات مستند إلى تدبير حكيم وتقدير عليم ، والفرض من ذكره هو التأكيد والتعليل لجميع ما مرّ فإنّ كونه خالق كل شيء ينتهي إليه سلسلة الموجودات كلّها ولو بوسائط يدلّ على أنه أوّل على الإطلاق وإلأ لكان الأوّل الحقيقي غيره فلذلك الغير هو الذي ينتهي إليه سلسلة الإيجاد لاهو ، هذا خلف وقس عليه البواقي .

((الاصل))

٧- « محمد بن أبي عبد الله رفعه إلى أبي هاشم الجعفري قال: كنت عند أبي جعفر »
 « الثاني عليه السلام فسأله رجل فقال: أخبرني عن الرب تبارك وتعالى له أسماء وصفات »
 « في كتابه؟ وأسماءه وصفاته هي هو؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: « إن لهذا الكلام »
 « وجهين إن كنت تقول: هي هو أي أنه ذو عدد وكثرة فتعالى الله عن ذلك و »
 « إن كنت تقول: هذه الصفات والأسماء لم تزل فإن [لم تزل] محتمل معنيين فإن »
 « قلت: لم تزل عنده في علمه وهو مستحضرها: فنعم وإن كنت تقول: لم يزل »
 « تصويرها وهجاؤها وتقطيع حروفها، فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره، بل »
 « كان الله ولا خلق، ثم خلقها وسيلة بينه وبين خلقه يتضرعون بها إليه ويعبدونه »
 « وهي ذكره وكان الله ولا ذكر والمذكور بالذكر هو الله القديم الذي لم يزل و »
 « الأسماء والصفات مخلوقات والمعاني والمعنى بها هو الله الذي لا يليق به الاختلاف »
 « ولا الائتلاف وإنما يختلف ويألف المتجزء فلا يقال: الله مؤلف ولا الله قليل »
 « ولا كثير ولكنّه القديم في ذاته، لأن ما سوى الواحد متجزء، والله واحد »
 « لا متجزء ولا متوهم بالقلّة والكثرة، وكل متجزء أو متوهم بالقلّة والكثرة »
 « فهو مخلوق دال على خالقه، فتوكل: إن الله قدير خبرت أنه لا يعجزه شيء، فتقيت »
 « بالكلمة العجز وجعلت العجز سواء، وكذلك قولك: عالم إنما تقيت بالكلمة »
 « الجهل وجعلت الجهل سواء وإذا أفنى الله الأشياء أفنى الصورة والهواء و »
 « التقطيع ولا يزال من لم يزل عالماً.

فقال الرجل: فكيف سمينا ربنا سمياً؟ فقال: لأنه لا يخفى عليه ما »
 « يدرك بالأسماع ولا نصفه بالسمع المعقول في الرأس وكذلك سمينا بصيراً »
 « لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالابصار من لون أو شخص أو غير ذلك ولم نصفه »
 « ببصر لحظة العين وكذلك سمينا لطيفاً لعلمه بالشيء اللطيف مثل البعوضة و »
 « أخفى من ذلك وموضع المشوء منها والعقل والشهوة للسفاد والحذب على نسلها »
 « وإقام بعضها على بعض ونقلها الطعام والشراب إلى أولادها في الجبال والمفاوز »

« والأودية والتغار فعلمنا أن خالقها لطيف بلا كيف وإنما الكيفية للمخلوق »
 « المكيف ، و كذلك سمينا ربنا قوياً لا بقوة البطش المعروف من المخلوق ولو »
 « كانت قوته قوة البطش المعروف من المخلوق لوقع التشبيه واحتمل الزيادة و »
 « ما احتمل الزيادة أحتمل النقصان و ما كان ناقصاً كان غير قديم و ما كان غير »
 « قديم كان عاجزاً . فربنا تبارك وتعالى لا يشبهه ولا ضد ولا ند ولا كيف ولا نهاية ولا بصر »
 « بصر . ومحرم على القلوب أن تمثله ، وعلى الأوهام أن تحده ، وعلى الضمائر أن »
 « تكونه ، جل وعز عن أدات خلقه وسمات بريته ، وتعالى عن ذلك علواً كبيراً .
 ((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله رفعه إلى أبي هاشم الجعفري) هذا الحديث المذكور (١)
 في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله - مسنداً قال : حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن
 عمران الدقاق رحمه الله قال : حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي قال : حدثني محمد بن
 بشير ، عن أبي هاشم الجعفري (قال : كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام فساله رجل
 فقال : أخبرني عن الرب تبارك وتعالى له أسماء وصفات في كتابه) المراد بالأسماء
 ما دل على ذاته المقدسة مثل الله و لفظه هو الدال على الهوية المطلقة الصرفة
 الحقيقة بالصفات ما دل على الذات الملحوظة معها صفة مخصوصة مثل الرحمن و
 الرحيم والعالم والعليم والقادر والتقدير و أمثال ذلك ، و يحتمل أن يراد بالأسماء
 ما يحمل على الذات من المشتقات مثل العالم والقادر و بالصفات المعنى المشتق
 منه مثل العلم والقدر (و أسماء و صفاته هي هو) هذا هو الغرض من السؤال
 بقرينة المقام والجواب و ليس الغرض من السؤال استعلام أن له أسماء و صفات

(١) قوله « هذا الحديث المذكور » و هو معجز من معجزات الامام (ع) عند المعارف
 الخبر اذ لا يمكن التنبيه لهذه الدقائق بغير التعليم الا للحجة المنسوب من الله تعالى و هو
 اقوى في الدلالة على علمهم عليهم السلام من الحديث المروى عنه في حكم الصيد للمحرم
 في بحثه مع يحيى بن أكرم في مجلس المأمون . (ش)

في كتابه أيضاً لأن ذلك معلوم لكل من له مسكة من العقل و متابعة للشرع (فقال أبو جعفر عليه السلام : إن لهذا الكلام وجهين) يعني أن له وجهين ، ابتداء ، ولا ينافي ذلك أن له ثلاثة أوجه باعتبار أن أحد الوجهين يحتمل أمرين وبيان احتمالهما لهذه الوجوه على سبيل الإجمال أن قوله : « أسماءوه صفاته هي هو » دل بحسب المنطوق على اتحادها معه و بحسب المفهوم على أزليتها ، ثم على تقدير أن يكون مراد السائل أزليتها يحتمل أن يكون مراده أزلية علمه تعالى بها و أن يكون مراده أزلية نفسها فأشار عليه السلام إلى بطلان الأول والثالث و صحة الثاني بقوله (إن كنت تقول هي هو أي أنه) (١) أي الله جل شأنه (ذو عدد و كثرة) وذلك بأن تقول تلك الأسماء والصفات هي المسمى بها فإن هذا القول مستلزم للقول بتعدد الأسماء لما مر من أن الله تعالى تسعة و تسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم إلهاً (فنعمالي الله عن ذلك) أي عن أن يكون ذا عدد و كثرة (وإن كنت تقول : هذه الصفات والأسماء لم تنزل) يعني كانت في الأزل (فإن لم تنزل محتمل معنيين فإن قلت لم تنزل عنده في علمه وهو مستحقها) في مرتبة ذاته الأحديثة (فنعم) لأن

(١) قوله « إن كنت تقول هي هو أي أنه ذو عدد و كثرة » النظر إلى الالفاظ على وجهين الأول النظر إليها باعتبار وجودها في نفسه وهي أصوات مقطعة خارجة من الرية والحلقوم والفم والشفاء . والثاني النظر إليها باعتبار حكايتها عن المعاني ، و هذا نظير الصكوك و الأوراق المالية تارة ينظر إليها باعتبار أنها قراطيس منقوشة و آخر باعتبار حكايتها عن الذهب والفضة فكما يختلف حكم المعاملات والبيوع إذا اختلف النظر كذلك يختلف حكم الحدود والقدم في أسماء الله تعالى باعتبارين فإن اعتبرت الالفاظ من حيث هي لفظ فهي حادثة البتة لأن الأسماء متعددة حسب اختلاف الحروف فلو كانت قديمة لزم تعدد القدماء و ثبت شريك للبارئ تعالى في القدم و ان اعتبرت من حيث حكايتها عن المبدء الأول لم يمتد لأن الاعتبار بالمحكى و هو واحد كما أنك ان اشتريت طوابع البريد لتعطيها وقدمتها باضفاف القيمة المكتوبة عليها لم يكن ربا اذ قد اشتريت قرطاساً و ان اشتريت الطوابع باعتبار حكايتها عن مقدار من المال المكتوب عليها بأكثر من قيمتها لم يجز لآنك قد اشتريت المال المحكى عنه بأكثر منه و بالجملة يختلف الحكم عملاً و شرعاً و عرفاً باختلاف الاعتبارات ولا فرق في بطلان الحكم بقدم الأسماء بين ان يقال هذه الالفاظ عين ذات البارئ أو يقال هي معه تعالى في الأزل . (ث)

علمه الأزلي محيط بجميع الأشياء قبل كونها كما هو محيط بها بعد كونها (و إن كنت تقول لم تنزل تصويرها) بهذه الصور والبيئات (وهجاؤها) الهجاء بكسر الهاء مصدر تقول هجوت الحروف هجواً أو هجاءً و هجيت تهجيت و تهجيت كله بمعنى عدتها و تلفظت بها واحداً بعد واحد (و تقطيع حروفها) أي ذكر بعضها على أثر بعض من قولهم جاء الخيل مقطوعات أي سراعاً بعضها في أثر بعض أو جعلها قطعة قطعة ثم تركيب بعضها مع بعض و منه المقطعات من الثياب التي تقطع ثم تخاط (فمعاد الله أن يكون معه شيء غيره) معاذ الله مثل سبحانه الله منصوب على المصدر أي أعوذ بالله معاذاً (بل كان الله ولا خلق) فكان الله ولأسماء والصفات له (ثم خلقها) أي الأسماء والصفات (وسيلة بينه و بين خلقه ينصرفون بها إليه و يعبدونه) لئلا يجعلوه ولا يسموه من عند أنفسهم بما لا يليق به من الأسماء (وهي ذكرة) (١) بكسر الذال والتاء أخيراً قال الجوهري الذكرا الذكري تقيص النسيان وكذلك الذكرة و يحتمل أن يقرء « ذكره » بالصمير الراجع إليه سبحانه والحمل في الصورتين إما على سبيل المبالغة والتجوز في الاستناد أو على سبيل التجوز في الكلمة بأن يراد بالذكرة ما به الذكري و هو آلتها (و كان الله ولا ذكر) إذ لم يكن في الأزل ذاكر وإذا كان كذلك كان ما به الذكر و هو الأسماء والصفات حادثاً و إن كان المذكور هو الله جل شأنه قديماً كما أشار إليه بقوله (والمذكور بالذكر هو الله) (٢) التقديم الذي لم يزل والأسماء والصفات مخلوقات والمعاني (٣) الواو

(١) قوله « وهي ذكرة » يعني أن الوجه الصحيح أن الأسماء حكاية ينظر إليها لدلالاتها على المعبود و ليتذكر بها العابد الله تعالى ولا ينظر إليها بنفسها بالنظر الاستقلالي بل بالنظر الالهي. والذكرى كلمة استعملها الامام (ع) للدلالة على ما نهر عنه بالنظر الالهي والحكاية . (ش)

(٢) قوله « والمذكور بالذكر » أي المحكى عنه لهذا الحاكى والمعنى المستقل المدلول عليه بهذا الذكرى هو الله تعالى و إنما الأسماء والصفات التي هي حكايات عنه تعالى مخلوقات سادات . (ش)

(٣) قوله « والمعاني » الاولى في تركيب العبارة ما اختاره صدر المتألهين و هو ان الواو لعطف الجملة والمعاني مبتدأ و المعنى بها عطف عليه « هو الله » خير يعني ان معاني الأسماء و الصفات و المعنى لهذه المعاني هو الله تعالى كأنه جعل اللفظ كالعالم و *

في قوله والمعاني بمعنى مع أول المعطف على الصفات أو على الأسماء يعني أن الأسماء والصفات ومعانيها اللغوية ومفهوماتها العرفية القائمة بالنفوس السافلة والعقول المقدسة العالية مخلوقة دالة على وجود الصانع القديم لأنك قد عرفت أننا أن كل ما يتناوله اللسان أو يدركه الأوهام والأذهان فهو مخلوق. وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي كتاب التوحيد للمصدق رحمه الله «مخلوقات المعاني» بالإضافة وهو الأظهر (والمعني بها) أي المقصود بتلك الأسماء والصفات (هو الله) يعني هو المسمى بالله (الذي لا يليق به الاختلاف والابتلاف) أي لا يليق به الانفكاك والتحليل ولا الانضمام والتركيب، أو لا يليق به الاختلاف من حال إلى حال ولا ابتلاف حال بحال، أو لا يليق به اختلاف الأجزاء وتباينها ولا ابتلاف الأجزاء وناسبها، أو لا يليق به كونه معروضا لشيء ولا كونه مركباً من شيء وبالجمله فيه كناية عن نفي التركيب مطلقاً إذ كل مركب لا يخلو من هذين الأمرين كما أشار إليه بقوله (وإنما يختلف ويألف المتجزئ) بأجزاء خارجية أو وهمية أو عقلية أو اعتبارية صرفه كجزئة البسيط مثلاً إلى ذات وإمكان ووجود وغير ذلك (فلا يقال الله مؤلف) يوجد فيه الابتلاف والتعدد والكثرة وهذا متفرع على السابق لأن عدم جواز القول بأنه مؤلف بمنزلة النتيجة لعدم كون الاختلاف والابتلاف لايقاً به (ولا الله قليل ولا كثير) انظا هر أنه عطف على قوله «الله مؤلف» و مندرج تحت القول فهو متفرع على السابق أيضاً. فإن قلت تفريع المعطوف عليه على السابق ظاهر وأما تفريع المعطوف بغير ظاهر لعدم اشتمال السابق عليه، قلت من اليق أن الاختلاف والابتلاف لازمان للقلّة والكثرة، وإذا ثبت أن اللازم غير لائق به فقد ثبت أنه لا يجوز وصفه بالملزوم.

وقال سيّد المحققين: إنه عطف على صدر الجملة السابقة لأعلى متعلق القول منها وهذه الجملة كالتعليل للجملة السابقة أي الله سبحانه ليس داخلياً في جنس

القادر والحي وغيرهما في رتبة ومعانيها في رتبة والذات في رتبة فقال اما الالفاظ فهي حادثة واما المعاني التي مرجعها جميعا الى معنى واحد وهاذات هو الله تعالى القديم الازلي . (خ)

القلّة والكثرة والقليل والكثير ومن البين أنّه لا يصحّ أن يقال: مؤتلف إلا لما كان داخلياً في جنس الموصوف بالقلّة والكثرة (و لكنّه القديم في ذاته) دون غيره وهذا تأكيد للسابق لأنّ قديمه يقتضي عدم اتصافه بالاختلاف والابتلاف والقلّة والكثرة ، وإنما قال «في ذاته» للإشعار بأنّه ليس له صفات زائدة على ذاته (لأنّ ما سوى الواحد متجزّي والله واحد لا متجزّي ولا متوهّم بالقلّة والكثرة) حجة لقوله «لا يليق به الاختلاف» أو لقوله «فلا يقال الله مؤتلف وما به» ، أو للحصر المستفاد من قوله: «لكنّه القديم» يعنى أن ما سوى الواحد الحقّ متجزّي بالمهيّة والوجود والموارد والكيفيات والله جلّ شأنه واحد من جميع الجهات لا يتجزّي بحسب الذات و الصفات ولا يتوهّم اتصافه بالقلّة والكثرة لأنّ التجزئية والاتصاف بالقلّة والكثرة يستلزمان الحاجة والتقصان للأزمن لطبيعة الإمكان. لا يقال قوله واحد ينافي قوله ولا متوهّم بالقلّة والكثرة لأنّ الواحد مبدء للكثرة عادة لها فلا محالة تلحقها الكثرة الإضافيّة فإنّ كل واحد بهذا المعنى هو قليل بالنسبة إلى الكثرة التي يكون مبدءاً لها، لأنّ نقول: ليس المراد بالواحد هنا ما هو مبدء للكثرة تعدّبه و لو كان كذلك لكان من جملة الآحاد المعدودة و كان داخلياً في الكمّ المنفصل تعالى الله عن ذلك ، بل هو تعالى واحد بمعنى أنّه لا ثاني له في الوجود و أنّه لا كثرة في ذاته بوجه لاذهنأ ولا خارجاً و أنّه لم يفتّه شيء من كماله بل كل ما ينبغي له فهو له بالذات والفعل (و كل متجزّي أو متوهّم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق دالّ على خالق له لأنّ كل متجزّي ممكن مفتقر في وجوده و وجود أجزائه و انضمام بعضها إلى بعض إلى خالق وكذلك كل متّصف بالقلّة والكثرة فقد ثبت من هذه المقدمات (١) أن الله تعالى هو القديم وحده و أنّه المبدء

(١) قوله و فقد ثبت من هذه المقدمات ، كلام الإمام يشير إلى نفي الجوهر الفرد و بيان ذلك أن الموجود إما واجب أو ممكن والممكن إما جوهر أو عرض وإيضاً إما مجرد أو مادي. أما العرض فلا يتوهم كونه أزلياً واجباً لاحتياجه إلى الموضوع. وأما الجوهر فإما أن يكون مركباً أو بسيطاً ولا يتوهم كون المركب واجباً لاحتياجه إلى أجزائه وأما البسيط المادي وهو الجوهر الفرد أي الجزء الذي لا يتجزى أن كان موجوداً كان متعدداً *

لجميع الكائنات و أنه غير مختلف ولا مؤتلف ولا متجزئ ولا متوهم بالقلّة والكثرة (فقولك) القاء للتفريع (إن الله قدير خبرت) أي خبرت به على حذف العائد قال الجوهري أخبرته بكذا وخبرته بمعنى (أنه لا يعجزه شيء فتفيت بالكلمة) أي بهذه الكلمة وهي « الله قدير » فاللام للعبد (العجز) على وجه العموم يعني أنه ليس عاجزاً عن شيء من الأشياء فقدرته عبارة عن نفي العجز عنه مطلقاً لأنها صفة زائدة عليه قائمة به بخلاف قدرة غيره فإنها صفة قائمة به وبينها وبين العجز نوع مصاحبة وملائمة فإن الممكن وإن كان ذا قدرة موصوف بالعجز قطعاً (و جعلت العجز سواء) و زائداً عليه غير متطرق إليه أصلاً . ووجه ذلك التفريع أنه لما بين سابقاً أن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء وأنه القديم وحده وأنه واحد لا يتجزئ ولا يأتلف ظهر أن صفاته كلها راجعة إلى سلب أضدادها عنه لا إلى إثبات أمر له لأن ذلك ينافي جميع الأمور المذكورة وهذا مذهب الحكماء و صرح به بهمنيار في التحصيل و ذهب إليه الإمامية والمعتزلة (١).

فإن كان كل واحد واجباً لزم تعدد الواجب ، وإن كان أحدها واجباً كان ترجيحاً من غير مرجح ، وإن كان المجموع واجباً لزم التركيب في الواجب وكذلك البسيط المجرد كالقول والنفوس يحتمل الكثرة والقلّة من حيث العدد فثبت أن ما سوى الواجب تعالى متجزئ وإن كان مركباً واحتمل القلة والكثرة إن كان بسيطاً والواحد غير المتجزئ ولا المحتمل للقلّة والكثرة منحصر في ذات واجب الوجود تعالى والحق أن الجوهر النرد غير موجود وإن كل جسم ينقسم إلى غير النهاية . (ش)

(١) قوله و ذهب إليه الإمامية والمعتزلة ، بين كلام الإمامية والمعتزلة فرق لأن المعتزلة قائلون بنفي الصفات والإمامية قائلون بإثباتها و كونها عين الذات و بينهما اشتراك في نفي الصفات الزائدة على الذات على ما يدعيه الأشاعرة و يشتهون القدماء الثمانية زائدة على ذات الواجب ، وقد مر في الجزء الثالث في الصفحة ٣٢٦ أن إرجاع صفات الواجب إلى نفي أضدادها غير صحيح بتمام معنى الكلمة لأن نفي النقص لا يوجب إثبات الكمالات مطلقاً مثلاً الجملادات فاقدة لصفات العلم والقدرة والسمع والبصر ولاضدادها أيضاً لعدم

و هو الحق الذي لا ريب فيه ، و قالت الأشاعرة : صفاته أمور موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى قائمة بها . و يلزمهم مفاسد كثيرة مذكورة في الزبر الحكيمية والكشف الكلامية.

منها أنه يلزم خلوه عن الكمال و اتصافه بالنقص في مرتبة ذاته الحقّة و عليّته المتقدّمة. ومنها أنه يلزم أن يكون محلاً لأعراض يتفعل عنها ويستكمل بها . و منها أنه يلزم عليه الانتقال من حال إلى حال . (و كذلك قولك عالم إنشأ نقيت بالكلمة الجهل و جعلت الجهل سواء) لأنك أثبت له علماً زائداً عليه و كذا الحال في سائر الصفات الكمالية إنشأ يقصد منها نفي ما يقابلها ، ثم أوضح أن علمه و قدرته و غيرهما ممّا يليق به إنشأ هو بنفس ذاته لا بالأسماء والصفات بوجه آخر مقابل للوجه الأوّل و هو أن العلم باق لا يزال ، و تلك الأسماء و الصفات يطرأ عليها العدم والفناء فقال: (وإذا أفنى الله الأشياء) (١) أي إذا تطلّعت إرادته الكاملة بفناء الأشياء التي هي في حدّ ذاتها باطلة غير مستحقّة للوجود

بإشائية فلا يقال الجدار أعنى أواسم أو أمى عاجز ، ثم ان الحكماء موافقون للإمامية حتى أهل السنة منهم . (ش)

(١) قوله إذا أفنى الأشياء ، فناء الأشياء بمعنى تفرق أجزائها و زوال صورها و انقضاء منافعها لا بمعنى العدم الصرف و كذلك قوله تعالى كل من عليها فان ، كل شيء هالك إلا وجهه وأمثال ذلك إلا أن يقال بان المراد بالفناء الهلاك الذاتي للممكن فانه من جهة ذاته ليس و انما يصير موجوداً بعلته ، قال العلامة المجلسي - رحمه الله - في البحار وأكثر متكلمي الإمامية على عدم الانعدام بالكلية ثم نقل كلام المحقق الطوسي - رحمه الله - في التجريد و السمع دل عليه و يتأول في المكلف بالنفريق كما في قصة إبراهيم (ع) انتهى ، واختار المجلسي (ره) التوقف قال والحق أنه لا يمكن الجزم في تلك المسئلة بأحد الجانبين ثم طعن على الشيخ المفيد والطبرسي قدس سرهما أشد طعن وأفحش وقال انهما خرّجا عن سريح آيات القرآن في نفخ الصور اذ قالوا ان الصور جمع الصورة والنفخ في الصور بمعنى النفخ في صورة الأشباح والاجسام حتى يحیی نظیر النفخ في سورة آدم و هو يدل على وجود الاجسام عند النفخ و عدم انعدامها . (ش)

(أفنى الصورة) أي الصورة اللفظية والمعنوية يعني أفنى اللفظ ومفهومه القائم بالنقوس السافلة والعقول العالية (والهجاء والتقطيع) فيصير بعد الوجود معدوماً كما صار بعد العدم موجوداً مثل سائر الممكنات (ولا يزال عالماً من لم يزل عالماً) يعني أن الحق بذاته عالم لا يزال كما أنه عالم لم يزل من غير انتهاء لعلمه ولا ابتداء فعلم أن علمه ليس باعتبار هذا اللفظ أعني العالم ولا باعتبار مفهومه الذي يدركه الخلق وكذلك بواقعي الأسماء (فقال الرجل) إذا كان الله ولم يكن معه غيره (فكيف سمينا ربنا سمياً ؟) وكونه سمياً في الأزل يقتضي وجود المسموع فيه والحال أنه ليس معه في الأزل شيء (فقال) سمينا ربنا سمياً (لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع) (١) من الأصوات يعني سمعه عبارة عن علمه الأزلي بأصوات خلقه ولغاتهم ما بين العرش إلى الترى من الذرة إلى أكبر منها أو أصغر (ولم نصفه بالسمع المعقول في الرأس) لامتناع احتياجه إلى الآلة والسمع بهذا المعنى هو الذي يقتضي وجود المسموع ولا يتحقق بدونه ولما كان سؤال الرجل مشعراً بأنه حمل صفات الخالق على ما هو المعروف في الخلق حتى قال ما قال وأجاب **عليه السلام** وهمه بالجواب المذكور زاده إيضاحاً بذكر شيء من صفاته الذاتية والسلبية على وجه لائق به تعالى تقويماً و تثبيتاً له على منهج الصواب ، فقال :

(وكذلك سمينا بصيراً لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالابصار من لون أو شخص أو غير ذلك) من المبصرات بالذات أو بالعرض يعني أن المراد بكونه بصيراً كونه عالماً بتمام المبصرات جليتها وخفياتها حتى أنه لا يخفى عليه أثر الذرة السحماء في الليلة الظلماء على الصخرة السوداء (ولم نصفه ببصر لحظة العين) لتنزّهه عن الآلة البصارة التي هي من خواص الحيوان والابصار بهذه الآلة هو الذي لا يمكن تحققه بدون وجود المبصرات دون الابصار بالمعنى المذكور ، وفي كتاب

(١) قوله لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع ، وهذا معنى قول الحكماء أن علمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلي لا بالاحساس فان الاحساس إنما هو بتأثير الآلات والجوارح. (ش)

التوحيد للصدوق «ولم نصفه بنظر لحظ العين» (و كذلك سميئاء لطيفاً) قد يراد
 باللطيف رقيق القوام ، وقد يراد به صغير الجسم ، وقد يراد به عديم اللون من
 الأجسام والله سبحانه منزّه عن إطلاق اللطيف عليه بأحد هذه المعاني لاستلزامها
 الجسميّة والإمكان فبقي أن يكون إطلاقه عليه باعتبار آخر وهو علمه بذوات
 الأشياء الصغيرة الحقيرة وصفاتها وأفعالها وحركاتها كما أشار إليه بقوله (علمه
 بالشيء اللطيف مثل البعوضة وأخفى من ذلك) (١) معناه لا يكاد تستبينه العيون وتدركه
 الأبصار ويفرق بين الذكر والأنثى وبين الحديث المولود والقديم لكمال صغره
 (موضع النشوء منها والعقل) (٢) النشوء يفتح النون وسكون الشين المعجمة والهمزة
 أخيراً وبالضمتين وتخفيف الواو قبل الهمزة على وزن فعول وبالضمتين وتشديد
 الواو مثل النمو على القلب والإدغام مصدر نشأ الغلام إذا شبّ وارتفع من حدّ
 الصبا وقرب من الإدراك وقد يسمّى به النسل أيضاً فيقال هذا نشوء سوء ، وبكسر
 النون وسكون الشين والواو أخيراً بمعنى شمّ الرّيح جمع نشوة ، ويؤيد هذا
 وقوع نشوة في بعض النسخ والمراد أنّه يعلم موضع القريب من الإدراك وموضع

(١) قوله « وأخفى من ذلك» وقد تبين في عصرنا وجود حيوانات صغار جداً لا يدرك
 بالطرف ولها آلات وجوارح ولكل منها وظائف وقد ذكرها علماء الفن ولا مجال هنا
 لتفصيلها . (ش)

(٢) قوله «موضع النشوء منها» الحيوان من الأجسام النامية وفيه القوة النهائية
 الشاملة للغاظة والنامية والمولدة ويسمى الأطباء قوى طبيعية . وفيه القوة الحيوانية
 الشاملة للحس والحركة ، وكل حيوان صغير أو كبير له موضع النشوء أي آلة مهياة
 لتنمية الحيوان بإيراد الغذاء كالكبدة له موضع العقل أي آلة مهياة لضبط الحركات . و
 ليس العقل هنا وارداً على اصطلاح المعتقد وهو ادراك الكليات كما قلنا مراراً ، إن حمل
 الاخبار على اصطلاح أرباب الفنون مزلة لأن عقد الاصطلاح كان مؤخراً عن زمان صدور
 الاخبار وبالجملة لكل حيوان آلة للإدراك كالدهان والمصّب فالبعوضة مثلاً لا بد أن يكون
 له جوارح وآلات للتنمية وجوارح وآلات للحس والإدراك والله يعلم موضع كل واحد لانه
 تعالى خلقها على وفق حكمه . (ش)

الإدراك منها يعني يعلم حال هاتين أو يعلم زمانيهما أو يعلم موضع نسلها يعني آلة التناسل من الذكر والأنثى أو يعلم موضع شَم الرِّيح منها يعني شامتها (والشهوة للسفاد) عطف على الموضع أو على النشوء (١) أي يعلم الشهوة منها المعدة للسفاد أو يعلم موضعها ، والسفاد بالكسر نزول الذكر على الأنثى ، وفي بعض النسخ للفساد ، وكأنه نشأ من تحريف السفاد على أن له أيضاً معنى صحيحاً لأن الشهوة علة للفساد (والجذب على نسلها) عطفه أيضاً يحتمل الأمرين والجذب محركة التعطف يقال: جذب عليه أي تعطف يعني يعلم موضع تعطفها على نسلها أو يعلم تعطفها عليه (وإقام بعضها على بعض) الإقام مصدر أصله إقامة حذف التاء المعوضة عن العين وأقيمت الإضافة مقامها كما في نحو إقام الصلوة وإيتاء الزكوة، يعني يعلم موضع إقامة بعضها على بعض أو يعلم قيام ذكورها وأقوياتها بأُمور إناثها وأضعفائها وحفظ نظامها وأحوالها على قدر الطاقة والجهد .

(و نقلها الطعام والشراب إلى أولادها في الجبال والمفاوز والأودية والقفار) وفي الجبال إمّا حال عن الأولاد أو متعلق بالنقل . والمفاوز جمع المفازة ، قال ابن الأعرابي: سميت بذلك لأنها مهلكة من فوز إذا هلك ، وقال الأصمعي: سميت

(١) قوله د عطف على الموضع أو على النشوء ، فإن كان عطفاً على الموضع كان المعنى يعلم الله تعالى سفادها والجذب على نسلها . آم . وإن كان عطفاً على النشوء كان المعنى يعلم موضع شهوة السفاد و موضع الجذب على النسل ، وفيه تكلف ولا يمكن في قوله بعد ذلك «ونقلها الطعام والشراب» الآن يقال الموضع مصدر ميمي أي يعلم وجوده هذه الأمور، والحاصل أن الله تعالى ركب في الحيوان قوى لحفظ شخصه و إليه أشار بقوله (ع) «موضع النشوء والعقل» وقوى لحفظ نسله و بقاء نوعه و إليه أشار بقوله «والشهوة للسفاد» فذكر (ع) أربعة أمور لها دخل في حفظ النوع ليثبت للباقي. الأول الشهوة ، والثاني الجذب على النسل ، فكل حيوان يخطر بنفسه لحفظ أولاده بما هو عجيب ، ذكره أصحاب هذا الفن ، الثالث قيام بعضها على بعض كالذكور على الإناث لحفظها كما في الجماعة أو قيام الملكة والعمال في النحل كل على وظيفة لحفظ نوعها ، الرابع نقل الطعام والشراب إلى أولادها وهذا كله بالهام الله تعالى. (ش)

بذلك تفاوُلاً بالسلامة من الفوز وهو الظفر والنجاة. والأودية جمع الوادي على غير قياس لأن الفاعل لا يجمع على الأفعلة قياساً وإنما يجمع عليها الفعيل فكأنها جمع ودي مثل سري وأسرية للنهر. والقفار جمع القفر وهو مفازة لا نبات فيها ولا ماء (فعلما أن خالقها لطيف) أي عالم بالأشياء اللطيفة الصغيرة والأموال الدقيقة الحقيقية لضرورة أن خلقها لا يتصور بدون العلم بها (بلا كيف) أي بلا علم زائد عليه (١) قائم به أو بلا كيف مطلقاً لضرورة أن حصول الكيف له يوجب إمكانه ونقصانه والممكن الناقص في حد ذاته لا يصدر عنه مثل هذا الخلق العجيب والصنع الغريب (وإنما الكيفية للمخلوق المكيف) أي للمخلوق الذي بناء على اتصافه بالكيفيات والصفات الزائدة عن ذاته ولذلك كان في مرتبة ذاته خالياً عن جميع الكمالات مستعداً لها استعداداً قريباً أو بعيداً ، وأما الخالق الكامل من جميع الجهات فليس له استعداد للصفات أصلاً تعالى عن ذلك علواً كبيراً (و كذلك سمينا ربنا قوياً لا بقوة البطش المعروف من المخلوق) وهو الأحد الشديد عند ثوران الغضب والتناول عند الصولة وقيل: البطش قوة التعلق بالشيء وأخذه على الشدة، وإضافة القوة إليه على الأول لامبة وعلى الثاني بيانية، وإنما قال: البطش المعروف من المخلوق لأن البطش قد يطلق عليه سبحانه باعتبار معنى آخر وهو العذاب كما قال: «إن بطش ربك لشديد» (ولو كانت قوته قوة البطش المعروف من المخلوق لوقع التشبيه) بينه وبين المخلوق في البطش بهذا المعنى وفيما يتوقف عليه البطش من القوى الجسمانية مثل القوة الغضبية والشهوية ولواحقهما (ولا حتمل الزيادة) لأن القوة الجسمانية قابلة للزيادة إلى حد معين قطعاً، ولأن قوة بطش الرب واجب أن تكون زائدة على قوة بطش المخلوق (وما احتمل الزيادة احتمل النقصان) ضرورة أن نصفه وربعه أنقص منه ، ولأن ما يحتمل الزيادة يندرج تحت الكم المتصل مثل المقادير أو المتصل مثل العدد ، وكل واحد منهما محتمل للنقصان

(١) قوله بلا علم زائد عليه ، بل الظاهر أن معنى اللطيف ليس بمعنى رقة القوام

كالهواء ، فنعترف بأنه لطيف ولا نعلم كيفيته كما تعلم كيفية لطف الماء والهواء. (تن)

كما هو محتمل للزيادة (و ما كان ناقصاً كان غير قديم) (١) لأن القديم كاهل من جميع الجهات فـما كان ناقصاً في ذاته أو في وجوده أو في صفاته كان مفتقراً في استكمالهِ إلى الغير و كل مفتقر ممكن و كل ممكن حادث (و ما كان غير قديم كان عاجزاً) و ما كان عاجزاً لا يصلح أن يكون مبدءاً لجميع الموجودات، أمّا الثاني فظاهر ، و أمّا الأول فلأن كل ما كان غير قديم كان حادثاً و كل ما كان حادثاً كان عاجزاً مقهوراً بين يدي من أحدثه فقد ثبت من هذه المقدمات أن الرب المبدء لجميع الخلق لا يجوز أن تقع المشابهة بينه وبينهم بوجه من الوجوه ، كما أشار إليه بقوله : (فربُّنا تبارك و تعالى لا شبه له) يدلُّ عليه أيضاً أنه تعالى ليس بجنس فيعادلُه الأجناس ، ولا بفصل فيشابهه الفصول ، ولا بشبح فيضارعه الأشباح ، ولا بعرض فيماثله الأعراض ، ولا بمخلوق فيقع عليه الصفات ولا بمنعوت فيشاركه سائر الذوات (ولا ضدَّ له) يدلُّ عليه أيضاً أن ربنا خالق الأضداد كلها فلو كان له ضدُّ لكان هو ضدَّ الضدِّ فيكون خالقاً لنفسه و ل ضدِّه و ذلك محال ، وأيضاً المضادة من الأمور الإضافية التي تتوقف على وجود الغير فلو كان له ضدُّ لكان وجوده تعالى متعلقاً بوجود غيره (٢) فلا يكون واجب الوجود هذا خلف (ولا ندَّ) الدُّ بالكسر مثل الشيء في الحقيقة الذي ينادُّه أي يخالفه في أموره من ندَّ البعير إذا نحر واستعصى و ذهب على وجهه شارباً (ولا كيف ولا نهاية) الكيفيات حالات و صفات عارضة لشيء ما وقد عرفت مراراً أنه تعالى لا يحلُّ فيه شيء ولا يتصف بصفات ، والنهاية غاية لامتداد يقف عندها ولا امتداد فيه جلُّ شأنه (ولا بصر بصر) لاستحالة أن يكون له قوَّة باصرة يبصر بها المبصرات ، وفي بعض النسخ « ولا يبصر بيبصر » بزيادة الباء على البصر والبصر ، وفي بعضها « ولا تبصر بصر » على صيغة التفعال و إضافته إلى بصر (و محرم على القلوب أن تمثله) مثله تمثيلاً صورته حتى كأنه ينظر إليه ، و كلُّ من مثله فقد ألحد عنه إذ كلُّ ما له مثل فليس هو الواجب لذاته لأن المثلية إن تحققت من كلِّ وجه

(١) قوله « ما كان ناقصاً كان غير قديم » أي كان مخلوقاً و ما ليس بمخلوق لا بد أن

(٢) و بأنني إن شاء الله بيانه . (ش)

يكون كاملاً . (ش)

فلا تعدُّ وإن تحققت في تمام الحقيقة لزم تعدُّ الواجب ، وإن تحققت في جزءها لزم تركيبه، وإن تحققت في عارض لزم حلول العرض فيه وكل ذلك محال (وعلى الأوهام أن تعدّه) إذ ليس له ذاتيات ولا نهايات فلا يجري فيه الحد العرفي و اللغوي أصلاً (وعلى الضمائر أن تكونه) أي تصوّر هويته و مائيته اللابقة به إذ تزلّ الضمائر في أمواج تيار إدراك ذاته وتكلّ البصائر عن مشاهدة عظمة وجوده وصفاته (جلّ وعزّ عن أدوات خلقه) لعلّ الأدوات بفتح الهمزة وهي الآلة مثل السامعة والباصرة واللامسة وغيرها من القوى الحيوانية المشهورة وغير المشهورة ، فإن قلت: مدّ التاء في الأدوات يمنع أن يراد منها الآلة لأنّ الأداة بمعنى الآلة إنما هي بالتاء المدوّرة. قلت الأمر فيه هيئن سيّما إذا كان المقصود رعاية المناسبة بينها وبين السمات ، وقال سيّد المحقّقين الأدوات هنا بكسر الهمزة بمعنى ائثال الخلق واحكام الوهي الصفات والمهويّات الزائدة والمهيئات والأنبات الفارقة والكميّات والكيفيّات الباطلة في حدّ ذاتها ، أو بمعنى ائثال المخلوقات و اتعابها إيّاه في خلقها وإعطائها شؤون الوجود وكمالاته ، وهي جمع إدة بكسر الهمزة وتخفيف الدال المهملة المفتوحة ، إمّا اسم الحاصل بالمصدر أو مصدر وأده يؤدّه ، والجمعية بحسب تكثّر المضاف إليه ، إذ المعنى المصدري يتكثّر له حصص بتكثّر ما يضاف إليه وإن لم يكن يتصوّر له حصص متكرّرة بحسب نفسه لامن تلقاء الإضافة وأصلها الواؤد وهو الثقل كما أن عدات جمع عدة وأصلها الوصف ، أو هي بالكسر أيضاً جمع الأدي بفتح الهمزة وكسر الدال المهملة وتشديد الباء المشدّة من تحت بمعنى الأهبة، أو هي بالكسر لفظة مفردة معناها المعونة وهي في الأصل مصدر آديته إذا أعنته. هذا كلامه مع تغيير يسير فتأمل فيه (وسمات بريته) السمات جمع سمة وهي علامة يعرف بها، يعني أنّه جلّ وعزّ عن علامات بريته وخواصّها من الأين والايّيات والكيف والكيفيّات والأشباح و سائر الصفات والحيثيّات التابعة لطبيعة الإمكان والناشئة من القوى الجسدانيّة والتصرّفات النفسانيّة في الحيوان (وتعالى عن ذلك علواً كبيراً) لاستحالة المماثلة بينه وبين خلقه في شيء من الأمور المذكورة وإلا لما كان بينه

و بينهم فصل ولله عليهم فضل فيستوي الصانع والمصنوع، ويتكافي البديع والمبتدع، وهو باطل بالضرورة العقلية، والتنبيهات العقلية، والبراهين الشرعية.

((الاصل))

٨. «علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عمن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رجلٌ عنده: الله أكبر فقال: الله أكبر من أي شيء؟»
«فقال: من كل شيء، فقال: أبو عبد الله عليه السلام: حدّثته فقال: الرجل: كيف أقول؟»
«وقال: قل: الله أكبر من أن يوصف».

((الشرح))

(علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عمن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رجلٌ عنده: الله أكبر فقال: الله أكبر من أي شيء؟) الغرض استعلام حاله هل يعلم ذلك أم لا (فقال: من كل شيء) (١) لأن عظمته ذاتية مطلقة فإذا اعتبرت

(١) قوله «فقال من كل شيء» وذلك لأن الظاهر المتبادر من لفظة أكبر و كل ما هو مشتق من الكبر العظمة الجسمانية و وظيفة المخاطب حمل الكلام على الظاهر المتبادر حتى يثبت خلافه بالدليل، وقد اتفق علماءنا في التوحيد على تأويل ما ظاهره يعطى النجسيم وإن كان التأويل على خلاف الأصل، ولأريب أن الظاهر حجة فيما يتعلق بالعمل و يحصل منه اليقين بضم مقدمة عقلية وهي أن الله تعالى لا يمكن أن يريد غير ما يدل عليه ظاهر كلامه مثلاً قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق، ظاهره وجوب غسل الوجوه و الأيدي بالماء و يحصل اليقين لنا بأنه المراد فانه تعالى حكيم عادل عالم لا يأمر بشيء لا يفهمه المخاطب بخلاف أصول الدين إذ لله تعالى لم يرد ظاهر كلامه ولا يكون في عدم فهم المخاطب غائلة و مفسدة فيجب فيه التوقف إلى أن يبين فكان يجب على من سمع قوله تعالى «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»، مثلاً أو «يد الله مبسوطة» التوقف في معناه حتى يسموه ممن قوله حجة لأن الظاهر لا يفيد إلا الظن ولا معنى للتعبد به في أصول الدين إلا أن من حصل له الظن وجب عليه أن يكون له الظن و هو تحصيل الحاصل إذ الظن حاصل له قهراً ولا يمكن أن يقال من حصل له الظن وجب عليه اليقين فانه محال لا يتعلق به التكليف (ث)

فيه الإضافة لحقته الإضافة على الإطلاق غير مقيدة ببعض الأشياء دون بعضها (فقال أبو عبد الله عليه السلام : حددته) بالتخفيف من الحدِّ وبالتشديد من التحديد يعني شَرَحَتْ عَظَمَتَهُ بِوَجْهِ وَجَعَلَتْهَا مَحْدُودَةً مُتَعَيَّنَةً بِنَحْوٍ وَهُوَ أَنَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَإِنَّ فِيهِ دَلَالَةً عَلَى أَنَّ فِي الْمَفْضَلِ مِثْلَ مَا فِي الْمَفْضَلِ عَلَيْهِ مِنَ الْكِبَرِ وَالْعَظَمَةِ مَعَ زِيَادَةٍ وَإِنْ كَانَتْ تِلْكَ الزِّيَادَةُ هُنَاغَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَلَا شَبْهَةٍ فِي أَنَّ عَظَمَةَ الْمَفْضَلِ عَلَيْهِ مَحْدُودَةٌ مُتَنَاهِيَةٌ ، فَإِذَا اعْتَبَرْتَهَا فِي الْمَفْضَلِ فَقَدْ حُدِّدْتَهُ بِأَنَّ لَهُ هَذَا الْمَقْدَارَ مِنَ الْعَظَمَةِ مَعَ زِيَادَةٍ ، وَهَذَا نَحْوُ مِنْ تَحْدِيدِهِ وَتَوْصِيفِ عَظَمَتِهِ وَالْإِحَاطَةِ بِهَا (فقال الرَّجُلُ : كَيْفَ أَقُولُ ؟ قَالَ : قُلْ : اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ) بِشَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ وَبِنَحْوٍ مِنَ الْأَنْحَاءِ حَتَّى التَّوْصِيفِ بِأَنَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَفِي هَذِهِ الْكَلِمَةِ الشَّرِيفَةِ تَنْزِيهِه كَلِّمِي لَهُ يَوْصَفُ مِنَ الْأَوْصَافِ وَنَعْتَ مِنَ النِّعَاتِ وَحَدٌّ مِنَ الْحُدُودِ ، وَبِالْجُمْلَةِ تَفْسِيرُ السَّائِلِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّا وَجَدْنَا عَظَمَتَهُ فَوْقَ عَظَمَةِ غَيْرِهِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَهَذَا لَا يَخْلُو مِنْ تَحْدِيدِ عَظَمَتِهِ بِوَجْهِ مَا وَلَوْ يَفْرُضُ الْعَقْلُ ، وَتَفْسِيرُهُ عليه السلام إِشَارَةٌ إِلَى عَجْزِ الْعَقْلِ عَنْ إِدْرَاكِ عَظَمَتِهِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْمَصَافَاتِ وَعَنْ تَوْصِيفِهِ بِشَيْءٍ مِنْهَا وَبَيْنَهُمَا بَوْنٌ بَعِيدٌ ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْآبِي - وَهُوَ مِنْ أَعْظَمِ عُلَمَاءِ الْعَامَّةِ - فِي كِتَابِ إِكْمَالِ الْإِكْمَالِ : وَاخْتَلَفَ فِي اللَّهِ أَكْبَرُ فَتَقِيلُ : أَنَّ أَكْبَرَ بِمَعْنَى كَبِيرٍ ، وَقِيلَ : أَنَّهُ عَلَى بَابِهِ وَالْمَعْنَى أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يَدْرَكَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ .

((الاصل))

٩- « ورواه محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن مروك بن عبيد ، عن جَمِيعِ بْنِ عَمِيرٍ قَالَ : قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ ؟ فَقُلْتُ : اللَّهُ ، أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ، فَقَالَ : وَكُلُّ شَيْءٍ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ ؟ فَقُلْتُ : وَمَا هُوَ ؟ قَالَ : اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ . »

((الشرح))

(ورواه) أي روى مضمون الحديث المذكور (محمد بن يحيى ، عن أحمد)
(٣)

ابن محمد بن عيسى ، عن مروك بن عبيد ، عن جميع بن عمير قال : قال أبو عبد الله عليه السلام أي شيء الله أكبر ؟ (الغرض تنبيه المخاطب على الخطأ وإرشاده إلى الصواب) فقلت الله أكبر من كل شيء فقال (على سبيل الإنكار (و كان ثم) أي في مرتبة ذاته الحقّة و رتبته السابقة ، أو في الأزل أو في نفس الأمر (شيء فيكون أكبر منه) والحاصل أن الله أكبر في مرتبة ذاته و في الأزل و في نفس الأمر ولا يصحّ التفسير المذكور أعني من كل شيء بوجه من هذه الوجوه ، أمّا على الأولين فلا أنه لم يكن في مرتبة ذاته المقدّسة ولا في الأزل شيء حتّى يتصور قياسه به و يقع فيه معنى التفضيل ، و أمّا على الآخر فلا أنه تعالى شأنه هو الحقّ الثابت بذاته و في نفس الأمر و كل ما سواه فهو باطل صرف و هالك محض بذاته فلا ينبغي أن يقاس الحقّ الثابت على الباطل الصرف و يفضل عليه لانتفاء النسبة بينهما (فقلت فما هو) أي أي شيء الله أكبر (قال : الله أكبر من أن يوصف) لأنّه مجرّم على نوازعنا قبات الفطن توصيفه و على عوامق نافذات الفكر تكييفه ، و على غوايص سباحات النظر تصويره ، و على لطايف الأوهام تكنيه ، و على ثواقب الأفهام أن تستغرقه ، و على مشاعر الأذهان أن تمثله قد يئست عن الإحاطة به طوامح العقول ونضت عن الإشارة إليه بحار العلوم.

((الاصل))

١٠ - عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى بن عبيد ، عن يونس ، عن هشام بن الحكم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سبحانه الله فقال : أتفه الله .

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد ، عن يونس ، عن هشام بن الحكم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سبحانه الله فقال : أتفه الله) أتفه من الشيء أي من باب علم أنفأ وأتفه بفتح الهمزة والنون فيهما إذا استنكف عنه و كرهه و شرف

نفسه عنه والمعنى استكافه تعالى عما لا يليق به وتنزيهه عما لا يجوز له وتقدُّسه
عن كلِّ ما يغاير ذاته وهو عبارة عن التنزيه المطلق.

((الاصل))

١١- « أحمد بن مهران ، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني ، عن علي بن ،
« أسباط ، عن سليمان مولى طربال ، عن هشام الجواليقي قال : سألت أبا عبد الله
« عليه السلام عن قول الله عز وجل : « سبحانه الله » ما يعني ، به ؟ قال تنزيهه . »

((الشرح))

(أحمد بن مهران ، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني ، عن علي بن أسباط ، عن
سليمان مولى طربال ، عن هشام الجواليقي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول
الله سبحانه الله ما يعني به ، قال : تنزيهه) عن النقايس والمعايير وغيرهما مما لا يليق
بجناب الحق و ساحة القدس مثل الضد والند والشريك والتظير والتشابه بالخلق
والانصاف بالصفات والتكليف بالكيفيات وإنما حذف متعلق التنزيه للدلالة
على التعميم.

((الاصل))

١٢- « علي بن محمد ، و محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد : و محمد بن يحيى ،
« عن أحمد بن محمد بن عيسى جميعاً ، عن أبي هاشم الجعفري قال : سألت أبا جعفر ،
« الثاني عليه السلام : ما معنى الواحد ، فقال : إجماع الألسن عليه بالوحدانية كقوله
« تعالى ، « لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله . »

((الشرح))

(علي بن محمد ، و محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد : و محمد بن يحيى ، عن
أحمد بن محمد بن عيسى جميعاً ، عن أبي هاشم الجعفري قال : سألت أبا جعفر الثاني
شرح اصول الكافي - ٢ -

عليه بالوحدانية (١) أي تفرده بالالهيّة ووجوب الوجود وسائر ما يختص به وإنما أجاب بالمشتق منه مع أن السؤال عن المشتق لأن المشتق لا يمكن معرفته إلا بمعرفة المشتق منه، والمراد بإجماع الألسن إجماع الألسن المقابلة على سبيل الاختيار والاضطرار أو إجماع الألسن الحالية ينطق العجز والاقتدار (كقوله: ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) إنطباعه على الاحتمال الأول ظاهر لأن الظاهر أنهم كانوا يقولون ذلك بلسان المقال على تقدير السؤال، وسر ذلك أن الله تعالى وهب كل نفس قسطاً من معرفته حتى نفوس الجاحدين له فإنها أيضاً معترفة بوجوده ووحدانيته وإيجاده لهم لشهادة أعلام وجوده وآيات صنعه في أنفسهم على ذلك بحيث تحكم صراحة عقولهم بالحاجة إلى صانع حكيم وخالق عليم وتقدير

(١) قوله وإجماع الألسن عليه هنا مسئلتان الأولى عن معنى الواحد، والثانية الدليل عليه وظاهر السؤال أنه عن المعنى وتفسير الخارج يدل على أنه بعد الاستدلال على إثبات هذه الصفة. أشكال آخر وهو أن اتفاق القول وإجماع الألسن على وجود الله تعالى ليس دليلاً على وحدته كيف وأكثر الناس مشركون وليس من شأن الإمام الاستدلال على التوحيد بإجماع الناس فالأوضح إرجاع الجواب إلى بيان معنى الوحدة ليستقيم المعنى ولا يرد عليه الإشكال. وذلك بأن يقال ليس معنى الوحدة في صفته تعالى الوحدة العددية المتبادرة إلى الأذهان إذ ليس هو تعالى واحداً من الموجودات حتى يكون له ثان وثالث بل هو الموجود الحقيقي ليس غيره موجوداً إلا غير مستقل بنفسه حيث أنه فيكون معنى الوحدة عن معنى الشخص فإن حقيقة تعالى عين حقيقة الوجود والوجود عين الشخص، والشخص بمعنى عدم احتمال تعدد الأفراد لأن هذا الاحتمال لا يتطرق إلا في ماهية كلية وليس وجوب الوجود ماهية كلية وإذا كان كذلك فلا يمكن أن يشير أحد إلى فرد منه وآخر إلى فرد آخر، بل كل الناس يشير إلى فرد واحد كما في كل شخص ألا ترى أن المسيح (ع) رجل متشخص بعينه فكل من تلفظ بلفظ المسيح أراد ذلك الواحد بعينه بخلاف ما إذا تلفظ بلفظ النبي فإنه يمكن أن يريد أحد به موسى (ع) والآخر عيسى (ع) ومعنى الوحدة فيه تعالى أنه متشخص بذاته و كل من تلفظ بلفظ الله أو تصور معناه فإنما يشير إلى ذلك الواحد بعينه وإن كان مشركاً. (ش)

باللسان عند الاضطراب والشدائد والكربات كما تشهده التجربة والآيات والروايات
وأما على الاحتمال الثاني فيحتاج إلى تأويل ذكره بعض المحققين وهو أنهم
يقولون ذلك بالسنة مهماتهم وإنبيائهم الشاهدة على أنفسهم باليسنة والبطلان ،
و لخالفهم بالقيومية والسلطان ، وإن أنكرت السنة أفواههم وحدثت أفواه جثثهم .

باب آخر

(وهو من الباب الاول)

(هو من الباب الأول) المذكور فيه معاني الأسماء واشتقاقها .

(إلا أن فيه زيادة وهو الفرق) تذكر الضمير باعتبار الخبر (ما بين
المعاني التي تحت أسماء الله وأسماء المخلوقين) ليرتفع الاشتراك المعنوي بينه
وبينهم وينتفي التشابه بالكلية.

مركز توثيق مكتبة نور

((الاصل))

١. «علي بن إبراهيم عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني و محمد بن الحسن»
«عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني ، عن أبي-»
«الحسن عليه السلام قال : سمعته يقول : وهو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد»
«الأحد الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد لو كان كما يقول»
«المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشأ من المنشأ لكنه المشيء»
«فرق بين من جسمه وصوره وأنشأه إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئاً قلت :»
«أجل جعلني الله فداك لكنك قلت : الأحد الصمد وقلت : لا يشبهه شيء والله واحد»
«والإنسان واحد أليس قد تشابهت الواحدانية؟ قال : يا فتاح أحلت ثبوتك الله»
«إنما التشبيه في المعاني فأما في الأسماء فهي واحدة وهي دالة على المسمى»
«و ذلك أن الإنسان وإن قيل : واحد فإنه يخبر أنه جثة واحدة وليس باثنين»

« والانسان نفسه ليس بواحد لأن أعضائه مختلفة وألوانه مختلفة ومن ألوانه مختلفة »
 « غير واحد وهو أجزاء مجزأة، ليست بسواء دمه غير لحمه ولحمه غير دمه، وعصبه »
 « غير عروقه، وشعره غير بشره، وسواده غير بياضه وكذلك سائر جميع الخلق »
 « فالانسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى والله جل جلاله هو واحد لا واحد »
 « غيره لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان، فأما الانسان المخلوق المصنوع »
 « المؤلف من أجزاء مختلفة وجواهر شتى غير أنه بالاجتماع شيء واحد قلت : »
 « جمعت فداك فرجت عني فرج الله عنك ، فقولك : اللطيف ! لخير فسرّه لي كما »
 « فسرت اواحد فاني أعلم أن لطفه على خلاف لطف خلقه للفصل، غير أنني أحب »
 « أن تشرح ذلك لي فقال : يا فتى إنما قلنا : اللطيف لخلق اللطيف ولعلمه بالشيء »
 « اللطيف أولاً ترى وفقك الله وثبتك إلى أثر صنعه في النبات اللطيف وغير اللطيف ومن »
 « الخلق اللطيف ومن الحيوان الصغير ومن البعوض والجر جس وما هو أصغر منها »
 « ما لا يكاد تستبينه عيون بل لا يكاد يستبان لصغره الذكرك من الأثني والحدث المولود »
 « من القديم ، فلما رأينا صغر ذلك في لطفه واهتدائه للسفاد والهرب من الموت »
 « والجمع لما يصلحه وما في لجج البحار وما في لحاء الأشجار والمغازو والقفار »
 « وإفهام بعضها عن بعض منطقتها وما يفهم به أولادها عنها وتقلها الغذاء إليها ثم »
 « تأليف ألوانها حمرة مع صفرة و بياض مع حمرة وأنه ما لا يكاد عيوننا تستبينه »
 « لدماثة خلقها لا تراها عيوننا ولا تلمسه أيدينا علمنا أن خالق هذا الخلق لطيف »
 « لطف بخلق ما سمّيناه بالأعلاج والأداة والآلة وأن كل صانع شيء فمن شيء »
 « صنع والله الخالق اللطيف الجليل خلق و صنع لامن شيء ».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني، ومحمد بن الحسن،
 عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن (عليه السلام)
 قال : العلامة : الفتح بن يزيد الجرجاني صاحب المسائل لأبي الحسن (عليه السلام) و

اختلفوا فيه (١) أنه هو الرضا أو الثالث عليه السلام والرجل مجهول والأسناد إليه مدخول. وقيل: المراد به إمام الرضا عليه السلام كما يلوح من كتاب التوحيد للصدوق وإمام الثالث كما يلوح من كشف الغمّة.

أقول: وقد نقل الصدوق - رحمه الله - في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام هذا الحديث بهذا السند عن الرضا عليه السلام (قال: سمعته يقول: وهو اللطيف الخبير) يعني هو اللطيف بدقائق الأشياء والخبير بحقائقها (السميع البصير) يعني هو السميع للأصوات الخفية من الحيوان الصغار في لجج البحار (٢) و بطون القفار والبصير للأشياء الدقيقة مما لا يكاد يدرك بلمحظ العيون و طرف الأبصار (الواحد الأحد الصمد) يعني هو الواحد المطلق الذي لا تعدّد فيه ذاتاً و صفة والأحد المستنكف عن الشريك والنظير والصمد الذي يلوذ به جمع الكليات ويرجع إليه جميع الممكنات (لم يلد ولم يولد) يعني لم يكن له ولد و زوجة ولم يكن له والد أو أمّ كتنزّهه عن لواحق الشهوة و توابع الجسم و خواصّ الأمكن و معايب الافتقار و سمات الحدوث (ولم يكن له كفواً أحد) المقصود بقي إمكان وجود الكفولة لا بيان عدم وجوده مع إمكانه (ولو كان كما تقول المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشئ من المنشأ) إذ لو وقع التشابه بين الواجب والممكن فإن دخل الممكن في حدّ الواجب لزم أن يكون الممكن واجباً خالقاً وإن دخل الواجب في حدّ الممكن

(١) قوله و اختلفوا فيه ، روايته عن الرضا وعن الهادي عليهما السلام ممكن محتمل إذ لا يبعد بقاءه من زمن الرضا وعصر الهادي (ع) و لم يكن الفاصلة بين قتل الرضا (ع) و إمارة الهادي (ع) إلا عشرين سنة وفتح بن يزيد مجهول الحال و راويه مختار بن محمد بن مختار غير مذكور في الرجال و إنما ذكروا مختارين بلال أو هلال ابن مختار و أما ابن محمد بن مختار فكان متأخراً عن الشيخ الطوسي (ره) ذكره الشيخ منتجب الدين في الفهرست و يوجد رواية الفتح بن يزيد عن الرضا صريحاً في كثير من أبواب الفقه يطلب من مظانده (ش)

(٢) قوله و في لجج البحار ، فيه تعسف إذ ليس لحيوان الماء صوت. (ش)

لزم أن يكون الواجب ممكناً مخلوقاً، وعلى التقديرين يقع الاشتباه بين الخالق والمخلوق ولم يتميز أحدهما عن الآخر. وفي كتابي التوحيد و عيون أخبار الرضا عليه السلام للصدوق رضي الله عنه هكذا « ولم يكن كفراً أحد منشيء الأشياء و مجسم م الأجسام و مصور الصور لو كان كما تقول المشبهة » وفي العيون « لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق - إلى آخر الحديث » (لكنه المنشيء) وحده لا يشاركه في الابداع والانشاء أحدٌ و كل ما سواه منشأ مخلوق (فرّق بين من جسمه وصورة و أنشأه) أي فرّق بين مجعولاته و مبرز بين مخلوقاتِه بأن جعل بعضها جسماً و بعضها صورة و بعضها غير ذلك ، و مبرز أيضاً بين الأجسام والصور بحيث لا يشبه شيء منها بما يماثله من نظائره (إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هوشياً) « إذ متعلق بفرق و ظرف له يعني أن الفرق المذكور وقع في وقت لم يكن معه عز شأنه في ذلك الوقت شيء حتى يقع بينهما التشابه والمماثل و إذا لم يكن التشابه واقعاً في ذلك الوقت لا يجوز أن يقع في وقت من الأوقات وإلا لزم النقص فيه جلّ وعزّ و أنه محال (قلت : أجل جعلني الله فداك) أجل بفتح الهمزة و الجيم و سكون اللام من حروف التصديق لأن المخاطب يصدّق بها ما يقوله المتكلم (لكنك قلت : الأحد الصمد و قلت : لا يشبهه شيء والله واحد والآخران واحد أليس قد تشابهت الوجدانية ؟) توهم من قلة التدبر أن كلامه عليه السلام مشتمل على التناقض، ثم الاستفهام إن كان على حقيقته فالأمر فيه سهل لأن الغرض منه استعمال مجهول، و إن كان للتقرير أو التوبيخ فقيه سوء أدب بل كفر قال : يافتح أحلت ثبّتك الله) أي تكلمت بالمحال أو هل تحوّلت و انتقلت عن عقيدتك على أن تكون الهمزة للاستفهام والدعاء بالثبوت يناسب كلا الاحتمالين (إنما التشبيه في المعاني) هذا المحصر مما اتفق عليه أرباب العربية وأصحاب اللسان سواء أريد بالمعاني طرفا التشبيه أو أريد بها الجامع بينهما (فأما في الأسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمى) في بعض النسخ « دالة » وفي بعضها دليل ولا يرد أن اشتراك الأسماء يوجب الاشتراك والتشابه في المعنى فإن كون كل واحد منهما صاحب هذا الاسم و مسمى به معنى مشترك بينهما فيقع التشبيه بذلك المعنى

لأن هذا المعنى أمر اعتباري لا يتحقق له بوجه، و اعتباره و عدم اعتباره لا يوجب تغيير الذات أصلاً (و ذلك) إشارة إلى ما علم سابقاً وهو أنه لا تشبيه في المعنى (إن الإنسان و إن قيل واحد فإنه) (١) أي فإن القائل (يخبر) بقوله واحد (أنه جنة واحدة) الجنة شخص الإنسان (و ليس باثنين) يعني أن الواحد إذا أطلق على الإنسان يراد به الواحد العددي الذي هو نصف الاثنين و مبدء الكثرة و جزء لمراتب الأعداد الغير المتناهية ، والمسمى به بهذا المعنى لا ينافيه التركيب و التأليف والتجزئة والابتلاف بمهية وإنسية و صفة و كيفية و هيئة و أينية كما أشار إليه بقوله (و الإنسان نفسه ليس بواحد) يعني اسمه واحد لنفسه و شخصه (لأن أعضاءه مختلفة) كالرأس واليد والرجل والأذن والأنف إلى غير ذلك (و ألوانه مختلفة) كالبياض و السواد و الحمر و الصفرة و الكدرة إلى غير ذلك (ومن ألوانه مختلفة غير واحد) في الكلام حذف بقرينة المقام أي و من أعضائه وألوانه مختلفة ليس بواحد، كيف (وهو أجزاء معجزة) ليست بسواء دمه غير لحمه، و لحمه غير دمه، و عصبه غير عروقه، و شعره غير بشرته ، (وسواده غير بياضه) إنما اقتصر على الأعضاء الظاهرة التي لا يجوز لا نكارها لكون دلالتها على التركيب أظهر وإلا فإن الإنسان أيضاً مهيئته غير إنسيته، و نفسه غير مهيئته، وذاته غير صفاته ، و قواه غير ذاته ، و جنبه غير فصله ، و فصله غير تشخصاته (و كذلك سائر جميع الخلق) ذكر السائر مع

(١) قوله « إن الإنسان و إن قيل أنه واحد » الوحدة على أقسام: الأول الواحد المجازي وهو اشتراك الاثنين أو أكثر في معنى واحد كان يقال الإنسان مع الجماد واحد أي متحد في الحيوانية، والسواد والبياض واحد أي مشترك كان في كونهما عرضاً أو لوناً و يشمل التجانس والمثاقيل والتساوي و التشابه والتناسب والتوازي وغيرها و هي بالترتيب الاشتراك في الجنس والنوع والكم والكيف والنسبة والوضع وغيرها وهذه كلها أقسام الواحد المجازي، القسم الثاني الواحد الحقيقي أي الحقيقي بحسب اللغة يشمل الوحدة الحقة أي الواحد الذي صفة عين ذاته و هو الله تعالى والوحدة غير الحقة أي الذي صفة زائدة كالنقطة والواحد العددي والمفارق مما موضوعه لا يتقبل القسمة و كالجسم الواحد والإنسان الواحد مما موضوعه يقبله و في جميعها شوب كثرة ولومن ماهية ووجود (ث) (ث)

الجميع للمبالغة في جريان هذا الحكم في جميع المخلوقات بحيث لا يشذ منها شيء حتى البسيط فإنها أيضاً مركبة من جنس و فصل و من مهية وإنية و صفات و كيفية (فالإنسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى) لما عرفت أنه مركب من الأمور المذكورة فهذا نتيجة للسابق (والله تعالى هو واحد لا واحد غيره) لأن الواحد إذا أطلق عليه سبحانه يراد به أنه واحد من جميع الجهات لا تركيب فيه ولا تجزئة ولا تأليف من جنس و فصل و مهية وإنية وصفة و كيفية فهو الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه أصلاً لا في الذات ولا في مرتبة الذات ولا بعد الذات، وهو منفرّد بالواحد بهذا المعنى لا يشاركه أحد من الممكنات إذ شيء منها لا يخلوا من تعدد وتكثر، ومن ثم اشتهر أن عالم الامكان عالم الكثرة، لا يوجد فيه معنى الوحدة أصلاً (لا اختلاف فيه ولا تفاوت) أي لا اختلاف في ذاته لا تنفاه التركيب ولا تفاوت بين ذاته و صفاته لا تنفاه الزيادة (ولا زيادة ولا نقصان) لا امتناع اتصافه بالجسمية والمقدار (فأما الإنسان المخلوق المصنوع المؤلف من أجزاء مختلفة وجواهر شتى غير أنه بالاجتماع شيء واحد) الظاهر أن قولهم من أجزاء مختلفة متعلق بالمؤلف وأن المؤلف خبر المبتدأ وهو الإنسان وأن المخلوق المصنوع صفة للإنسان يعني أن الإنسان المخلوق المصنوع مؤلف من أجزاء مختلفة كما عرفت ومن جواهر شتى وهي الجنس والفصل وغيرهما فليس بواحد في الحقيقة وإنما صار باجتماع هذه الأجزاء شيئاً واحداً عددياً، وإنما قلنا الظاهر ذلك لأنه يحتمل أن يكون متعلقاً بالمصنوع و يكون المصنوع خبر المبتدأ، و يحتمل أيضاً أن يكون خبر المبتدأ لكنه بعيد (قلت جعلت فداك فرجعت عني فرج الله عنك) (١) قال الجوهري:

(١) قوله فرجعت عني فرج الله عنك، قوله: وفرج الله عنك، من التحيات في تعارف الناس ولم يقصد به غيره . وهذا الذي اختلف في ذهن السائل واستشكله حتى دفعه الامام (ع) هو الذي يخلج في ذهن أكثر الناس لاشتباه الاشتراك بالتشكيك ولا يسهل عليهم تصور معنى واحد مختلف الافراد في الكثرة والفلة كما ترى في اختلاف المناخين في الصحيح والاعم وتصور الجامع في الاصول كالصلوة مختلف أفرادها في كثرة الاجزاء والشرائط وفلنّها بحسب اختلاف الحالات في السفر والحضر والمسحاة والمرضى وواحد الماء وفاقد الماء، فمفهوماً

الفرج من الغم تقول فرج الله غمك تفرجاً وكذلك فرج الله غمك يفرج بالكسر فعلى هذا يجوز في فرجت وفرج الله التخفيف والتشديد والمفعول محذوف للدلالة على التعميم (فقولك اللطيف الخبير فسرّه لي كما فسّرت الواحد) (١) على وجه

مشكك و ان كان واحداً وليس مشتركاً لفظياً لمناheim منكرة، وكذلك الواحد يطلق على الله تعالى وعلى الممكنات وليس مشتركاً لفظياً و ان كان مشككاً فيبين الامام (ع) الفرق بين الاشتراك والتشكيك والحق انها مشتركة معنى و ان اختلفت مصاديقها ونقل الشارح القزويني عن المحدث الاسترآبادي انها مشتركة لفظاً وليس بشيء و سيجي لذلك تنبيه في شرح الحديث اللاحق ان شاء الله عند اختيار الشارح الاشتراك اللفظي. (ش).

(١) قوله اللطيف الخبير فسرّه لي ، يعلم من ذلك أن الغرض من تفسير هذه الاسماء دفع ما يوهم التشبيه و أن لا يعتقد في الله تعالى صفات الاجسام على ما كان عليه أهل الحشو أصحاب الحديث من العامة على مقتضى جمودهم على حمل الالفاظ على الظاهر المتبادر منها كما هو دأبهم والفرق بين ما يتعلق بالعمل وبين ما يتعلق بالتوحيد و امثاله ان ظاهر الالفاظ في الفروع والتكاليف حجة بخلاف التوحيد و امثاله اذ يستحيل على الحكيم تعالى في الفروع ان يأمر عباده بالافعال لا يفهمون معناها حتى يمشثلوا أو يدل ظاهرها على خلاف مراده بخلاف ما لا يتعلق بالتكليف والعمل اذ لا يستحيل أن يريد بالالفاظ خلاف ظواهرها و يؤخر بيانها الى وقت آخر وقال علماءنا في التكليف أيضاً لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة و يجوز تأخيرها عن وقت الخطاب وعليهذا فما لا يتعلق بالعمل يجوز تأخير بيانه مطلقاً اذ ليس فيه وقت حاجة الى العمل و على الناس أن يتعرفوا بمفادها الواقع اجمالاً و لذلك ترى أن تفسير الاسماء غير متواتر من صدر الاسلام عند جميع فرق المسلمين كتواتر تفسير الصلوة والصوم والحج وكان أكثرهم لا يعرفون معاني الواحد واللطيف وغيره من الصفات ، و أما الشارح المولى خليل القزويني فقال: الغرض من هذا الحديث رد اليهود والفلاسفة والزنادقة و بني العباس و بيان أن فاعل النفوس الناطقة و ما تحت تلك الغمر هو الله تعالى اللطيف الخبير و ليس له كفو و نظير و أما هؤلاء فقد أثبتوا التجرد لغير الله تعالى ونفوذ الارادة و قالوا ان فاعلنا مجرد صادر بالاجاب من مجرد . . . الى آخر ما قال.

وفيهِ أن اليهود لم يعهد منهم القول بالاجاب بل الله تعالى في مذهبيهم فاعل مختار*

أزال الشبهة عني و انشرح بذلك صدري (فأنني أعلم) على سبيل الإجمال (أن) لطفه على خلاف لطف خلقه) الذي هو رقة القوام أو صغر الحجم أو عدم اللون أو النلطف في الأمر والرقة المستندين إلى لين الطبيعة (للفصل) بالصاد المهملة أي للمفرق الطاهر بينه و بين خلقه فلا يجوز أن يكون لطفه كلطفتهم وفي بعض النسخ «الفضل» بالصاد المعجمة أي للفضل له سبحانه على خلقه (غير أنني أحب أن تشرح ذلك لي، فقال : يافتح إنما قلنا : اللطيف للخلق اللطيف) الخلق مصدر بمعنى الإيجاد واللطيف صفة له يعني إنما قلنا الله تعالى : إنه لطيف للإيجاد اللطيف وإنما وصف الإيجاد باللطيف باعتبار تعلقه بشيء لطيف ولو لم يكن الخلق مصدرًا بحرف التعريف و كان مضافاً إلى اللطيف إضافة المصدر إلى المفعول كما وقع في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام حيث قال : « إنما قلنا اللطيف لخلق اللطيف » لكان أظهر في إفادة المقصود ، ويحتمل أن يكون الخلق بمعنى المخلوق يعني إنما قلنا : إنه تعالى لطيف لمكان المخلوق اللطيف، ومحصل الاحتمالين أنه لطيف باعتبار أنه خلق

بخلق السموات والأرض بإرادته، و أما بنو العباس فمقتضى التدبر و الاعتبار أنهم كسائر الناس من بنى عقيل و بنى تميم و بنى بشكر كان فيهم من العقائد ما كان في غيرهم لم يختصوا بمذهب و لعل بعضهم كانوا على مذهب الزنادقة و بعضهم على مذهب أهل السنة أو الشيعة، و أما الزنادقة كما كانوا يعترفون بوجود مجرد على ما مر لا بوجود الواجب تعالى ولا العقول و النفس ولم يقولوا بإيجاب في العلة والمعلول أصلاً بل باختلاط النور والظلمة بالبحث و الاتفاق ولا يناسب هذا الحديث أقوالهم البتة، و أما الفلاسفة فليسوا على مذهب واحد بل بعضهم سني و بعضهم شيعي وبعضهم ملحد وكثير منهم من النصارى أو اليهود أو المشركين و انهم وإن اعتقدوا تجرد النفوس والعقول ولكن ليس في الحديث إشارة إلى اعتقادهم أصلاً و ليس من مذهبهم الإيجاب والاضطرار في واجب الوجود ولا في العقول وإنما استفاد الشارح المذكور ذلك بقياس رتبته في هذه من الشكل الثاني هكذا : واجب الوجود علة تامة ولا شيء من الفاعل المختار بعلة تامة أنتج واجب الوجود ليس بفاعل مختار. والكبرى ممنوعة إذ لا يمتنع أن يريد الفاعل المختار صدور الفعل عنه دائماً وانحصار العلة التامة في الفاعل غير الشاعر لفعله المضطر فيه ممنوع جداً. (ش)

خلقاً لطيفاً مع جميع ما يحتاج إليه في نشوه و بقائه من القوّة السامعة والباصرة و
الأمسة وغيرها من القوى الظاهرة و الباطنة و أودع جميع ذلك فيه مع صغر
حجمه بحيث لا تستبينه أحداق العيون و نواظر الأبصار (لعلمه بالشيء اللطيف)
الظاهر أنه تعليل ثان لتسميته تعالى باللطيف وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي
كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام «ولعلمه» بالواو و هو الأظهر و إنما قلنا الظاهر
ذلك لأنه يحتمل أن يكون تعليلاً لتسميته تعالى بالخير لأن السائل سأله عن
تفسير اللطيف الخير جميعاً ، إلا أن هذا الاحتمال بعيد نظراً إلى ظاهر قوله
عليه السلام : « إنما قلنا اللطيف » حيث لم يذكر الخير ، اللهم إلا أن يقال : اكتفى
بذكر اللطيف عن ذكر الخير تعويلاً على قرينة السؤال ، ولما أشار بقول كليّ على
سبيل الاجمال (١) إلى أنه تعالى لطيف باعتبار خلقه خلقاً لطيفاً و علمه بالخلق اللطيف
أراد أن ينبّه على ذكر بعض مخلوقاته اللطيفة على سبيل التفصيل و بين لطف صنعه في
صغر ما خلقه و أحكم خلقه و أتقن تركيبه و فلق سمعه و بصره و سوّى عظمه و
بشره على غاية صغره فقال (أو لا ترى) بالواو في أكثر النسخ و في بعضها لا ترى
بدونها (وفقتك الله و ثبتك) حذف متعلق الفعلين للدلالة على تعميمه و شموله
للخيرات كلها (إلى أثر صنعه في النبات اللطيف و غير اللطيف) قد ذكرنا في
المجلد الأول من جملة ذلك الأثر ما دلّ على كمال علمه تعالى سبحانه بالأشياء
الدقيقة والأمور الخفية و من أراد الاطلاع عليه على وجه أكمل فليرجع إلى
كتاب توحيد المفضل المنقول عن أبي عبد الله عليه السلام (ومن الخلق اللطيف و من
الحيوان الصغار) الصغار بالضم الصغير قال الجوهري « صغر الشيء فهو صغير و صغار بالضم
(و من البعوض) البعوض البق » والواحدة البعوضة (و الجرجس) بكسر جيمين

(١) قوله وعلى سبيل الاجمال ، وهذا الاعتقاد الاجمالي كاف في تفاصيل أصول الدين
اذ لم يكن الراوى قبل أن يجيب الامام (ع) و يفسر له معنى اللطيف ضالا بسبب اجمال
الاعتقاد وانما زادت معرفته بسبب التفسير ، وكذا التكليف في جميع ما يشبهه على الانسان من
تفاصيل المبدء والمعاد وجب عليه الاعتراف به اجمالاً واكثال تفسيره وحقيقته الى أهله وإلى
أن يحين حينه . (ش)

بينهما راء ساكنة لغة في الفرقس و هو الموضع الصغار قد كره بعد البعوض من باب ذكر الخاص بعد العام (وما هو أصغر منها ما لا يكاد تستبينه العيون (١) بل لا يكاد يستبان لصغره) الموجب لاختفاء الامتياز و تقارب الجثث (الذكركر من الأثنى والحدث المولود من القديم) الحدث بالتحريك الحادث و ذلك لغاية صغر القديم بحيث يكون الحادث مثله في الجثة فلا يتميز عنه (فلما رأينا صغر ذلك في لطفه) أي فلما رأينا صغر جسمه مع لطف هيئته التي عليها صورته و صورة أعضائه فقي بمعنى مع ، و يحتمل الظرفية أيضاً (و اعتداه) عطف على صغر ذلك أو على لطفه (للسفاد) أي نزوال الذكر على الأثنى قضاء للشهوة و طلباً للذة (والهرب من الموت) وما ذلك إلا لأن له قوة مدركة للموت والحياة و منافعهما و مضارهما ولا يعلم قدر

(١) قوله دما لا يكاد يستبينه العيون، لما كان الغرض من فهم معنى اللطيف للمخاطب و الواجب الاستشهاد بحيوان يتمترف بوجوده ، ذكر (ع) أولاً من الحيوان الصغار مآراءه المخاطب وكان من غابة الصغر بمثابة يقرب من أن لا يرى وقد ثبت في ذهانتنا بمناظرات مكبرة وجود حيوان لا يرى بالبصر أصلاً (غير ما يسمى بالميكروب والجراثيم وفيروس مما هو من خلية واحدة) بل حيوان نام ذي رأس و بدن و جوارح وأشار إليه (ع) بهذا ذلك بقوله لاتراء عيوننا ومنه عامل الجرب في الانسان والحيوان وذكر الطنطاوى في المجلد الخامس والعشرين في الصفحة ١٣٦ هذا الحيوان قال هي نوع من السمكيات فلما ترى بالعين المجردة وهذه تحدث تحت الجلد ثلثة تكون سبباً للمرض الذي ذكرناه ولقد كان الناس من قبل يظنون أن ذلك المرض الجلدي ليس له سبب من خارج، ولقد ثبت الآن ثبوتاً قاطعاً أن سبب ذلك المرض انما هو وجود هذه الحشرة تحت الجلد. ان ذلك محل المرض الذي فتكت به تلك الحشرة بما يسمى مرهم الكبريت أو دهن الكبريت كاف لطرد ذلك المرض انتهى. وما ذكره من العلاج بالكبريت مأخوذ من القدماء وان نسبة الطنطاوى الى الطب الجديد وخطأ السابقين فقد عد الشيخ في القانون من خواص الكبريت فلعنه للجرب بالجملة هذا حيوان كامل من جنس المناكب رأيت تصويره منه ذكر واثني وله رأس وأرجل ويسفد و يبيض في الثقب الذي يحفره على جلده الانسان وكثير من الحيوانات ومما ذكره لا يرى بالبصر لصغره وربما يجتمع من ضم غصة من أفرادها ميلمتر واحد (ش)

تلك القوة وتقدر محلها إلهو (والجمع لما يصلحه) يجمع في الحرّ للبرد و في الصيف للشتاء و في أيام تمكنه من الحر كفة لأيام عجزه عنها ، و هو عارف بقوانين معاشه و نظام أحواله و تدبير وجوده و تحصيل بقائه (و ما في لجج البحار) عطف علي ما يصلحه لبيانه و تفسيره ، و في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام مما في لجج البحار ، و هو الأظهر في البيان و عطفه على صغر ذلك أيضاً محتمل (و ما في لحاء الأشجار) اللحاء بالكسر والمدّ قشر الشجر (والمفاوز والتقار) فكل وإن كان في غاية الصغر ونهاية الضعف و كمال دقة ما يقوم به شخصه من العظام والعصب والأوتار (١) والعروق والرّباطات و غير ذلك من الأجزاء والأعضاء التي لا يعلم تشريحها إلهو ، يطلب رزقه و ما يصلح به أمره بإعلام إلهي و إلهام رباني حيث هيأ له الصانع القدير و قدّر له العليم الخبير (و إلهام بعضها عن بعض منطقياً) (٢)

(١) قوله « من النظام والعصب والأوتار » اختص المفرد الطنطاوي بذكر تفاصيل هذه الأمور ومن أراد الإطلاع عليها فعليه بنفسه وقد أورد في تفسير سورة النمل الصفحة ١٥٤ وما بعدها من المجلد الثالث عشر في وصف عين النملة ما حاصله أن لها خمسة أعين ثلاث بسيطة في مقدم الرأس و اثنتين مركبتين كل واحدة من مائتي عين على جانبي الرأس و كل واحدة من هذه الأربعمائة تتركب من قرنية و حولها أهداب و تحت القرنية مخروط تحته العدسة كالبلور (وهي التي نسميها الرطوبة الجلدية و في اصطلاح العامة انسان العين) الى غير ذلك من النسج كالشبكة والغشاءات الفاصلة بين كل واحدة وأخرى و اعصاب يعمل العين بالدماع ليترك الحيوان فما ترى في صغر هذه الأعضاء مع أن مجموع الأربعمائة لا ترى بالبحر لغاية صغرها (ش)

(٢) قوله « و إلهام بعضها عن بعض منطقياً » و ذكر الطنطاوي تفصيلاً في حياة النمل الاجتماعية و منطقها و تربية صغارها لانهطبع نملها تفصيلاً و ما قال أن الملكة اذا باضت تنجم النملات العاملات حولها و تحمل البيوض بأفواهها و نمض بها الى المكان الذي الذي أعدته لها و هناك تشرح تعرف البيوض بحسب حجمها فتضع الكبيرات في صف و الصغيرات في صف و متى نفقت بيوضها و خرجت تضعها العاملات في شكل دائرة و تجعل رؤوسها الى خارج الدائرة لكي تسهل عليها تغذيتها، ثم ان المربيات تبالغ في تنظيف *

الإفهام إما بكسر الهمزة أو بفتحها ولفظة «عن» وفهم بعض منطقها كما في كتاب العيون يرجع الثاني وضمير «منطقها» يعود على الأول إلى البعض الأول وعلى الثاني إلى البعض الثاني، والتأنيث باعتبار إرادة البعوضة أو الحيوانات والمراد بمنطقها إما ما دل على مطالبها ومقاصدها من الحركات والإشارات والأصوات علي سبيل الاستعارة، أو المراد به النطق الحقيقي المشتمل على الصوت والتقطيع ويؤيد الثاني ظاهر قوله تعالى هو إذ قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده» (وما يفهم به أولادها عنها) من الحركات والرؤوس الخفية التي ألهمها الصانع الخبير (و نقلها الغذاء) بالمناقب والأقواء والأنياب (إليها) أي إلى أولادها قبل استكمالها تعظماً بها وتحشناً عليها (ثم تأليف ألوانها)

أو كرها ولا سيما أو كرا الصغار وتضع في عشوش الصغار نوعاً من الاسفنج تصنعه من المسواد الناعمة المختلفة فمضى اتسخت خراطيم النملات وعلق الوحل على أفواهها تسرع المربيات إلى هذا الاسفنج وتمسكه وتمسح به أفواه الصغيرات وخراطيمها انتهى. و حكى في الصفحة ١٤٤ قصة حرب وقعت بين قريتين من قري النمل بينهما مستنقع ماء صير والقي عليه خشبة صارت كالجسر وكان من حكاية حربهم أن نملة من إحدى القبيلتين خرجت فرأت صفوف أخرى قادمة تندفق على الجسر فأسرعت إلى عشاها وأبلغت الخبر إلى قبيلتها فما لبثت هذه أن خرجت أيضاً صفوفاً للقتال وجرت المعركة الهائلة دامت أربعة أيام بلياليها وفي خلالها حدثت هدة بضع ساعات والظاهر أن نملة لم تسلم من غضبها فخرقت شروط الهدنة واستؤنفت المعركة ثانياً وشوهد عدد عديد من الجرحى تنفخ في مصارعها وأما القتيلات فكانت مطروحة في مصارع مختلفة بالأحراك. انتهى. بتلخيص وأورد في الصفحة ١٦٣ رسم منازلها وصورة البيوت والحجرات ومخازن الأقوات والغرف المعدة لتربية الصغار وجمع البيوض وجبانة لدفن الموتى فإن النمل تدفن أجساد موتاه.

ولا يخفى أن هذه الحياة الاجتماعية لا يمكن إلا بأن يفهم بعضها ما يريد. الآخر قال إن ذلك بنبادل الخواطر ويحدث بين أفكارهما تيار نظير التفراغ اللاسلكي وقال: أن السبب في ضعف هذه الملكة في الإنسان هو عدم استعمالها بعد أن تمكن من الكلام و الخطابة. (ش)

عطف على صغر ذلك و«ثم» لمجرد التفاوت في الرتبة فإن تأليف الألوان وإشارتها وإظهار كل واحد منها مع كمال الاختلاط من أعظم أدلة على كمال لطيف الصانع وعلمه بدقائق الأشياء (حمرة مع صفرة وبياض مع حمرة) حمرة بالجر بيان للألوان أي ثم تأليف حمرة مع صفرة، وبالرفع خبر مبتدأ محذوف وهو ضمير الرأجب إلى الألوان وما بعدها صفة لها، وفي كتاب العيون حمرة مع صفرة وبياضاً مع خضرة، ينصب ببياضاً فوجب نصب حمرة أيضاً بتقدير أعني أو على أنها حال من الألوان (و أنه ما لا يكاد عيوننا تستبينه) و أنه بفتح الهمزة وتشديد النون عطف على «صغر ذلك» وقال بعض الأفاضل : و أنه بسكون النون وفتح الهاء أمر من نهى ينهي والموصول منصوب على المفعولية وعبارة عن الأجزاء والمعنى أسكت عما لا تدركه عيوننا من أجزائها وتأليف بعضها مع بعض شبه السكوت عن الشيء بالنهي عنه في عدم اجزائه على اللسان والأمر بالسكوت عنه لعدم إمكان تنصيله (لدعامة خلقها) الدعامة بفتح الدال المهملة الحقارة والدثيم كأمير الحقير و تذكير ضمير الموصول تارة وتأنينه أخرى باعتبار اللفظ والمعنى (لا تراه عيوننا ولا تلمسه أيدينا) لأن صغر الحجم وحقارة المقدار على وجه الكمال أخرجه من أن تدركه العين أو تناله اليد «لا تراه» إما استيناف أو بمنزلة إضراب عن قوله «لا يكاد» و نصبه على الحال بعيد لعدم ظهور عامل له (علاماً) جواب لما (أن خالق هذا الخلق) الذي أقامه على قوائمه و بناء على دعائمه مع حقارة بنيته و لطافة هيئته و ركب فيها من لطائف الصنعة و أودعها من طرائف الحكمة ما عرفت (لطيف لطيف بخلق ما سميناه) أي رفق به و دقق خلقه و علم دقائق مصالحه وأعطاه ما يليق بحاله من الحقيق والنقيير (بالعلاج) أي بلا مباشرة بالأعضاء والجوارح أو بالتجربة ولا مزاولة ولا تدريج ، تقول : عالجت الشيء معالجة وعلاجاً إذا زاولته ومارسته (ولا أداة ولا آلة) العطف للتفسير قال الجوهري : الأداة الآلة ويحتمل أن يراد بالأداة الأداة البدئية مثل القوى الجسمانية و بالآلة الآلة الخارجية كالمنشار والمنحت وغيرهما مما يحتاج إليه الصانع الزمانى

و يحتمل أيضاً أن يراد بالآلة المادة والمدة وبالأداة الصفة الزائدة و عدم استناد فعله تعالى إليهما على جميع التقادير ظاهراً^(١) فهما من الأمور الحادثة المتعلقة بأمر حادث لا ينتم فعله إلا بها و يفتقر في كماله إليها والله جل شأنه قديم كامل في ذاته و فعله لا يفتقر إلى شيء أصلاً (و إن كل صانع شيء فمن شيء صنع والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لامن شيء) أشار بذلك إلى الفرق بين الصانع الحادث الناقص في حد ذاته و بين الصانع القديم الكامل في مرتبة ذاته الحققة القدوسية بأن الأول كما هو نفسه زمني و مادي و مدي و آلي كذلك فعله و صنعه زمني و مادي و مدي و آلي لاستحالة أن يفعل هو بلا علاج ولا مزاوله ولا أداة ولا آلة ولا مادة ولا مدة شيئاً، و أما الثاني فكما أن ذاته الحققة منزّهة عن جميع النقايس و الافتقار كذلك صنعه للمجموعات المادية و فعله للمخلوقات المديّة منزّه عن النقص و الافتقار (١) إلى العلاج والأداة والآلة والمادة والمدة سبحانه من إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون.

فإن قلت : عطف قوله « و إن كل صانع شيء » على جواب لما يشعر بأن هذا أيضاً علمناه من السابق و ليس في السابق ما يدل عليه فمواجه ذلك ؟ قلت: الوجه فيه أننا إذا علمنا من السابق أن الصانع الحق لطيف بالمعنى المذكور فقد علمنا أن كل صانع غيره ليس بلطيف بذلك المعنى لاستحالة وقوع التشابه بينهما في أمر من الأمور فقد دل السابق التزاماً على أن كل صانع غيره تعالى فمن شيء صنع .

((الأصل))

٢- « علي بن محمد مرسلًا عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قال : إعلم »

(١) قوله عن النفس والافتقار ، إذا كان صنعه من شيء لازم وجود شيء كالمادة قبل وجوده تعالى أو معه و هو يستلزم كون المادة واجب الوجود بالذات، و يلزم منه تعدد الواجب و هو باطل فلا بد أن يكون المادة مخلوقة ولا يجوز أن يكون صنعه تعالى عن شيء. (ش)

« علمك الله الخبير أن الله تبارك وتعالى قديمٌ والقدم صفته التي دلت العاقل على »
 « أنه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته فقد بان لنا باقرار العامة معجزة »
 « الصفة أنه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقاءه ، و بطل قول من زعم أنه كان »
 « قبله أو كان معه شيء و ذلك أنه لو كان معه شيء في بقاءه لم يجز أن يكون »
 « خالقاً له لأنه لم يزل معه ، فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه ولو كان قبله »
 « شيء كان الأول ذلك الشيء لاهذا وكان الأول أولى بأن يكون خالقاً للأول »
 « ثم وصف نفسه تبارك وتعالى بأسماء دعا الخلق إذ خلقهم و تعبدهم و ابتلاهم »
 « إلى أن يدعوهم بها فسمى نفسه سمياً ، بصيراً ، قادراً ، قائماً ، ناطقاً ، ظاهراً ، »
 « باطناً ، لطيفاً ، خبيراً ، قوياً ، عزيزاً ، حكيماً ، عليمًا و ما أشبه هذه الاسماء »
 « فلمّا رأى ذلك من أسمائه القالون المكذبون وقد سمعونا نحدث عن الله أنه »
 « لا شيء مثله ولا شيء من الخلق في حاله قالوا : أخبرونا إذا زعمتم أنه لا مثل »
 « لله ولا شبه له ، كيف شار كنموه في أسمائه الحسنى فتسمّنتم بجمعها ؟ فان في »
 « ذلك دليلاً على أنكم مثله في حالته كلّها أو في بعضها دون بعض إذ جمعتم »
 « الاسماء الطيبة قبل لهم : إن الله تبارك وتعالى ألزم العباد أسماء من أسمائه على »
 « اختلاف المعاني و ذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين والدليل على »
 « ذلك قول الناس الجائر عندهم الشائع و هو الذي خاطب الله به الخلق فكلمهم »
 « بما يعقلون ليكون عليهم حجة في تضبيع ما ضيعوا فقد يقال للرجل : كلب »
 « و حمار ، و ثور ، و سكرة ، و علقمة ، و أسد كل ذلك على خلافه وحالاته »
 « لم تقع الاسامي على معانيها التي كانت بنيت عليه ، لأن الانسان ليس بأسد ولا »
 « كلب فافهم ذلك رحمك الله ، وإنما سمي الله تعالى بالعلم بغير علم حادث علم به »
 « الأشياء ، استعان به على حفظ ما يستقبل من أمره والروية فيما يخلق من خلقه و »
 « يفسد ما مضى ممّا أفنى من خلقه ممّا لو لم يحضره ذلك العلم و يغيبه كان »
 « جاهلاً ضعيفاً ، كما أننا لو رأينا علماء الخلق إنما سمّوا بالعلم لعلم حادث إذ »
 « كانوا فيه جهلة و ربّما فارقهم العلم بالأشياء فعادوا إلى الجهل . و إنما سمي الله »

« عالمًا لأنه لا يجهل شيئًا. فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم واختلف المعنى »
 « على ما رأيت، وسمي ربنا سمياً لا بخرت فيه يسمع به الصوت ولا يبصر به كما،
 « أن خرتنا الذي به نسمع لا نقوى به على البصر ولكنه أخبر أنه لا يخفى عليه،
 « شيء من الأصوات، ليس على حد ما سمينا نحن، فقد جمعنا الاسم بالسمع و
 « اختلف المعنى وهكذا البصر لا بخرت منه أبصر كما أننا نبصر بخرت مثلاً لا نسمع،
 « به في غيره ولكن الله بصير لا يَحْتَمِلُ شخصاً منظوراً إليه، فقد جمعنا الاسم و
 « اختلف المعنى، وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق في كبد،
 « كما قامت الأشياء ولكن قائم يخبر أنه حافظ كقول الرجل القائم،
 « بأمرنا فلان، والله هو القائم على كل نفس بما كسبت، والقائم أيضاً فني،
 « كالام الناس الباقي، والقائم أيضاً يخبر عن الكفاية كقولك للرجل: قم بأمر،
 « بني فلان أي اكفهم، والقائم مثلاً قائم على ساق، فقد جمعنا الاسم ولم نجمع،
 « المعنى، وأما اللطيف فليس على قلة وقضاة وصغر ولكن ذلك على التفاضل
 « في الأشياء والامتناع من أن يدرك، كقولك للرجل: لطيف عني هذا الأمر و
 « لطيف فلان في مذهبه وقوله يخبرك أنه غمض فيه العقل وفات الطلب وعاد،
 « متعمقاً متلحظاً لا يدركه الوهم فكذلك لطف الله تبارك وتعالى عن أن يدرك،
 « بحد أو يحد بوصف واللفظة من الصغر والقلة، فقد جمعنا الاسم واختلف،
 « المعنى، وأما الخبير فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يفوته ليس للتجربة ولا الاعتبار،
 « بالأشياء فعند التجربة والاعتبار علمان ولولاهما ما علم لأن من كان كذلك
 « كان جاهلاً، والله لم يزل خبيراً بما يخلق والخبير من الناس المستخير عن جهل،
 « المتعلم، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى، وأما الظاهر فليس من أجل أنه،
 « علا الأشياء بر كوب فوقها وقعود عليها وتسم لدرها ولكن ذلك لقهره ولغلبته،
 « الأشياء وقدرته عليها كقول الرجل: ظهرت على أعدائي وأظهرني الله على
 « خصمي، يخبر عن الفلج والغلبة، فكذا ظهور الله على الأشياء، ووجه آخر أنه،
 « الظاهر لمن أراده ولا يخفى عليه شيء وأنه مدبر لكل ما برأ فأبى ظاهراً أظهر،
 « وأوضح من الله تبارك وتعالى، لأنك لا تعدم صنعة حيثما توجهت وفيك من آثاره،

« ما يعنيك وانظرا هـر منّا البارز بنفسه والمعلوم بحدّه ، فقد جمعنا الاسم ولم يجمعناه »
 « المعنى ، و أمّا الباطن فليس على معنى الاستبطان للأشياء بأن يغور فيها ولكن »
 « ذلك منه على استبطانه للأشياء علماً و حفظاً و تدبيراً ، كقول القائل: أبطنته »
 « يعني خبرته وعلمته مكتوم سرّه والباطن منّا الغائب في الشيء المستتر وقده »
 « جمعنا الاسم واختلف المعنى ، و أمّا القاهر فليس على معنى علاج ونصب واحتيال »
 « و مداراة و مكر ، كما يقهر العباد بعضهم بعضاً والمقهور منهم يعود قاهراً والقاهر »
 « يعود مقهوراً ولكن ذلك من الله تبارك و تعالى على أن جميع ما خلق ملبس به »
 « الذلّ لنفاعله و قلّة الامتناع لما أراد به لم يخرج منه طرفة عين أن يقول له كن »
 « فيكون ، والقاهر منّا على ما ذكرت ووصفت ، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى ، و »
 « هكذا جميع الأسماء و إن كنّا لم نستجمعها كلها فقد يكفي الاعتبار بما »
 « ألقينا إليك . والله عونك و عوننا في إرشادنا و توفيقنا .

((الشرح))

(عليّ بن عهّ مرسلًا ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام) هذا الحديث رواه
 الصدوق في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام وفي كتاب التوحيد من طريق المصنّف
 مسنداً قال: « حدّثنا عليّ بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رضي الله عنه - قال
 حدّثنا محمد بن يعقوب الكليني قال: حدّثنا عليّ بن محمد المعروف بعلّان عن محمد بن عيسى
 عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام » (قال: قال: أعلم علمك الله الخير)
 الخير مفهوم عام شامل لجميع القوانين الشرعيّة و جزئياتها سواء كانت متعلّقة
 بنظام الدّين أو بنظام الدّنيا وهذا الخطاب عام شامل للموجود والمعدوم و من هو
 في أصلاّب الآباء وأرحام الأمّهات (إنّ الله تعالى قديم) وجوده ذاتي (١) مستند

(١) قوله « وجوده ذاتي » كذا في تفسير القديم المجلّس . رد . و ربّما الفاعليّ . رد .

لان الذي وجوده عرضي حاصل له من غيره لا بد أن يكون مخلوقاً كما مر في محله . و اما
 المشارح المزويين - رحمه الله - فقال المراد بالله هنا فاعل الاجسام سواء كان واجب الوجود لذاته
 أم لا سواء كان بسيطاً أو مركباً من عدة بسائط مجردة و هو عجيب اذ لم يعهد اطلاق كلمة *

إلى ذاته غير مسبوق بالعدم ولا معروض له (والقدم صفته التي دلت العاقل) إما بالاستقلال أو بملاحظة مقدّمة مبرهنة متقرّرة في العقل مسلّمة عند الكلّ وهي أنّه تعالى مهبط لجميع ما سواه (على أنّه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته) التي كانت له في مرتبة ذاته الحقّة ومرتبة وجوده الذي هو نفس ذاته القدسيّة، و ستعرف وجه دلالتها عليه (فقد بأن لنا بإقرار العامة) أي بإقرار عامة الموجودات كلها بلسان الحال والإمكان و بعضها بلسان المقال والبيان والإقرار إمّا من أقرّ بالحقّ إذا اعترف به أو من أقرّ الحقّ في مكانه فاستقرّ هو. فقول (معجزة الصفة) (١) على

الله على غير واجب الوجود بالذات ولا يصح لاحقيقة ولا مجازاً لأن المجاز أيضاً يتوقف على تجويز اللفظ ولا يجوز في لغة العرب إطلاق الله مجازاً على غيره تعالى حتى عند المشرّكين والحامل له على ذلك أنّه زعم أن صدر الحديث تقرير مذهب باطل يريد الإمام (ع) نفيه وهو مذهب الفلاسفة والاشاعرة حيث زعموا أن غير الله تعالى أيضاً قديم، أي العتول أو الصفات الثمان التي سموها القدماء الثمانية وهذا أيضاً عجيب لأن الإمام (ع) قال: أعلم علمك الله الخير أن الله قديم، ولو كان هذا تقرير مذهب باطل لم يقل (ع) أعلم علمك الله الخير فإنه لا يأمر بتصديق شيء باطل. (ث)

(١) قوله بمعجزة الصفة، اتفق النسخ على أعجام الزاي وهي إما اسم فاعل أو مفعول أو مصدر ميمي. ويحتمل بعيداً أن يكون على وزن مفعلة التي يدل على تكثير الفعل وزيادة مثله والسواك مطهرة للقمم، أي كثير التطهير ووصلة الرحم مناة للمال، أي يزيد في نمو المال و قطعها مقربة للأجل، أي يزيد في قرب الأجل. والمعنى أن عامة الناس أقرّوا واعترفوا أو اثبتوا صفة القديم لله تعالى واعترفوا أيضاً بأن هذه الصفة معجزة أي لا يتدرون على اكتنائها وعاجزون عن الانتصاف بها وتحصيلها لأنفسهم. والإمام (ع) يصب هذا الرأي أي الإقرار من العامة و يستشهد بصحة كلامهم وقولهم على مطلوبه. وأما الشارح القزويني فقرأه «معجزة» بالسراء المهملة والمجرورم البطن واتساعه وفسره بأن العامة وسموا صفة القديم حتى شمل غير الله تعالى من العتول والأفلاك وعلى هذا فلا يمكن استشهاده بالإمام (ع) بهذا الإقرار من العامة و تصويب رأيهم وهو خلاف عبارة الحديث، ولولا أنّنا لم نعلم كون القائل من أعظم العلماء لذهب وهما إلى أنّه من أقاصيص جحى. وأورد المجلسي رحمه الله في مرآة العقول عبارة الشارح ثم *

الأول منصوب بنزع الحافض وهو الباء وإن شذ نزعه في مثله وعلى الثاني منصوب على المفعولية، والمعجزة اسم فاعل من أعجزته بمعنى وجده عاجزاً أو من أعجزته بمعنى جعلته عاجزاً أو من أعجزه الشيء بمعنى فاته وإضافتها إلى الصفة والمراد بها القدم من باب إضافة الصفة إلى الموصوف. أي الصفة المعجزة وإنما وصفها بالأعجاز لأنها تجدهم، أو تجعلهم لنباهة شأنها عاجزين عن إدراكهم كنهها وحقيقتها أو عن اتصافهم بها أو عن إقراءهم بأنه تعالى قديم، أو لأنها تقوتهم وهم فاقدون لها، ويحتمل أن يكون المعجزة مصدر عجز عن الشيء عاجزاً ومعجزة بفتح الميم و كسر الجيم وفتحها للإضافة والاتساق وأدنى ملازمة أي اقرار العامة بمعجزهم عن تلك الصفة وعدم قدرتهم على الاتصاف بها. هذا الذي ذكرناه في حل هذه العبارة هو ملخص ما ذكره جمع من المتأخرين منهم السيد الداماد والمحقق الشوشتری مع زيادات سنحت للخاطر. وقال بعض الأفاضل: متعلق الاقرار محذوف والمعجزة اسم مفعول من أعجزه إدا فاته و صفة للعامة و مضافة إلى الصفة، يعني بأن لنا باقرار العامة بفقدان تلك الصفة وفواتها فيهم بأنه تعالى قديم. وفيه أن الأصل عدم الحذف وأن الإضافة اللفظية لا تفيد تعريف المضاف فلا تقع صفة للمعرفة

بعبارة رفيع الدين النائيني في شرح هذا الحديث و أوردناها في حاشية الوافي، والفيض - رحمه الله - صوب نسخة عيون أخبار الرضا (ع) وهي هكذا «فقد بان لنا باقرار العامة مع معجزة الصفة انه لا شيء» وقال كانه سقط كلمة مع من نسخ الكافي و مقصوده بان لنا من شيئين من اقرار العامة ومن معجزة الصفة أنه لا شيء قبل الله، وأظن أن نسخة الكافي أصح وأوضح ولو كان الأمر كما استصوبه لقالة (ع) باقرار العامة مع مفهوم الصفة أي المتبادر من معناها لافصح اعجاز الصفة بغير اعجاز والعجز إنما يناسب الاقرار أي العامة أقروا بأنهم عاجزون بالنسبة إلى هذه الصفة أما في فهمها وشر ثبوتها لله تعالى أوفى اثباتها لانفسهم أو عاجزون عن اثبات شيء معه تعالى. و أما صدر المتألهين - قدس سره - فانه جعل اعجاز الصفة قاعلاً لقوله وبان، وجملة «أنه لا شيء» متعلقة بالاعجاز والمعنى أن باقرار العامة بان لنا اعجاز الصفة ايلاهم عن اثبات قديم معه تعالى لان الصفة أعجزتهم وجعلتهم غير قادرين على أن يثبتوا قديماً غيره تعالى و ألزمتهم باختصاص الصفة به تعالى. (ش)

و في بعض نسخ لا يعتد به ، بهذه الصفة وهو أظهر ، و في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام «مع هذه الصفة» والله أعلم (إنه لاشيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه) (١) أولاً وأبداً جميعاً ، فلا ينافي ما تقرّر من أن الإنسان باق أبداً لا يموت بعد البعث (و بطل قول من زعم أنه كان قبله) كالتأئين بأنه مر كسب فان الجزء قبل الكل (أو كان معه شيء) كالتأئين بزيادة الوجود والصفات ، و «شيء» مرفوع على سبيل التنازع (و ذلك أنه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز أن يكون خالقاً له) وإذا لم يكن خالقاً لذلك الشيء لزم تعدّد الواجب لذاته و لزم أيضاً أن لا يكون جل شأنه مبدء لجديع ماسواه و كلاهما باطل (لأنه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً

(١) قوله ولا شيء مع الله في بقائه عقد الباب لشرح أسمائه الحسنی و الفرق بين ما بينها اذا اطلق عليه تعالى أو على الممكنات و منها القديم و معناه فيه تعالى أنه لاشيء معه ولا شيء قبله وفي غيره مضي امد بعيد و مدة طويلة عن اول وجوده وهذا في كل شيء بحسبه و المرجون القديم هو الذي مضى عليه ستة أشهر و الانسان اذا مضى عليه هذه المدة لا يسمى قديماً .

والببحث عن الحدوث عند المتكلمين يمكن أن يفرر على ثلاثة أوجه: الاول اثبات الحدوث للمالم حتى يستدل به على وجود الله تعالى وهذا لا يجوز أن يثبت بالقرآن والحديث واجماع الملل بل يجب أن يثبت بدليل عقلي اذ حجية ظاهر الكتاب و قول المعصوم (ع) يتوقف على اثبات وجوده تعالى أولاً ثم اثبات النبوة واذا لم يثبت وجود الله تعالى كيف يصدق بالنبى و القرآن والحديث والاجماع بل هو مصادرة .

الثاني اثبات الحدوث بعد الاقرار بالله والنبي والاعتراف بالقرآن وأقوال الانبياء لا اثبات وجوده تعالى بل تنبداً وهذا معقول لكن الظاهر من الاحاديث والاجماع اثبات الحدوث لا اثبات وجوده تعالى لان تباداً من حيث أن الاعتقاد به أصل برأسه من اصول الدين و كل من عد انكار الحدوث كفراً فانما ذهب اليه لانه يؤدي الى انكار الواجب او اضطرابه .
الثالث اطلاق الحدوث على المخلوقية للزوم عرفي بينهما فكما قيل حادث أريد أنه مخلوق و كلما قيل قديم أريد أنه غير مخلوق وهو الظاهر من الروايات بل صريحها عدم كون الحدوث أصلاً برأسه بل هو تسادق لا اثبات الواجب . (ش)

لمن لم يزل معه) في مرتبة ذاته ووجوده، والمخلوق يجب أن يكون بحسب الذات والوجود متأخراً عن الخالق القادر، وذلك لأن وجوده تعالى عين ذاته، فلو كان وجود شيء مامع وجوده غير متأخر عنه كان أيضاً مع ذاته غير متأخر عنها أصلاً. فلا تكون ذاته التي تفعل بالاختيار علة له لوجوب تقدّمها على المعلول بحسب الرتبة والوجود، فقد ظهر أن القديم لا يجوز أن يكون معلولاً (١) للقادر خلافاً للمبتدعة (٢) (و لو كان قبله شيء كان الأول ذلك الشيء لاهذا) الذي هو

(١) قوله « فقد ظهر أن القديم لا يجوز أن يكون معلولاً » لم يظهر من كلامه (ع) من ذلك شيء اذ لم يفرق بين الفاعل المختار وغيره، وقوله « لم يزل معه فكيف يكون خالفاً » يدل على كون صرف معيته علة لعدم مخلوقته من غير تأثير للاختيار وقد ذكرنا سابقاً أن الفاعل المختار لا يستحيل عقلاً ان يريد صدور الفعل عنه دائماً وأن يكون له في كل زمان مخلوق ولا يتصور مانع عن تجويز ذلك الا أن يبين استحالة معلول مستمر باستمرار العلة ولم يبين و اذا تعطل امكان عدم الفصل الزمني بين المعلول والعلة كحركة اليد و حركة المفتاح، فانه مع سابقة حركة اليد لفصل بينهما زماناً، فمع امكانه لامانع من ارادة الفاعل المختار هذا الامر الممكن، فالحق أن غرض الامام (ع) اثبات مخلوقته كل شيء له تعالى وأنه ليس في دار الوجود شيء الا وهو محتاج اليه و متأخر عنه في الوجود سمواه كان تظير تأخر حركة المفتاح عن حركة اليد أو تأخر خلق السموات والارض عن وجود الله تعالى أو تأخر خلق الانسان عن خلق السموات والارض. (ش)

(٢) قوله « خلافاً للمبتدعة » البديع الشيء الذي لم يعهده نظيره قبله و المبتدعة كل طائفة تختص في الدين اموراً غير معهودة فيه و انما يتصور وجودهم بهذا الاسلام لا قبله و مراد الشارح هنا فرقة من اتباع المشائين مزجوا اصطلاحات الشرع باصطلاحات الفلسفة وقلنا أن الخلط مزلة لا في خصوص اصطلاحات الفلسفة بل اصطلاح كل فن كما أن بعض الناس أفتى بوجوب غسل الجمعة، اذ ورد في الحديث «أن غسل الجمعة واجب» ولم يعلم أن اصطلاح الائمة في الوجوب غيره في اصطلاح أهل الأصول، وهكذا بعض اتباع المشائين لما رأوا قول أرسطو أن الانسان كان مخلوقاً لأول لوجوده تأولوا قصة آدم و حواء و كذلك تأولوا خلق السموات والارض من الدخان أو من الماء وأمثال ذلك»

القبل على الإطلاق وهو المسمى بالله (أو كان الأول) بحسب هذا الفرض (أولى بأن يكون خالقاً للأول) الذي هو الخالق لجميع ما سواه وهذا خلاف المتقرر والثابت من وجهين: الأول أن لا يكون المبدء للجميع مبدء للجميع، والثاني أن يكون القديم الواجب حادثاً ممكناً لأن كونه بعد أن لم يكن وصف له بالحدوث اللازم للإمكان. (ثم وصف نفسه تبارك وتعالى بأسماء) أي سمى نفسه بها أو عرف نفسه، وإنما قال بأسماء ولم يقل بمعانيها للدلالة على أنه ليس له صفة زائدة (دعا الخلق) بالنصب على أنه مفعول له مثل «حذر الموت» يعني وصف نفسه بالأسماء لأجل دعائهم إياه بتلك الأسماء (إذ خلقهم وتعبدهم) يعني طلب منهم العبادة والتذلل وغاية الخضوع، وأراد أن يكونوا عبيداً له (وابتلاهم) بالخير والشر واختبرهم بالمصائب والنوائب والجأهم (إلى أن يدعوهم بها) أي بتلك الأسماء التي وصف بها نفسه (فسمى نفسه) الفاء لتفسير الوصف المذكور لا للتفريع (سمياً بصيراً قادراً قائماً) ناطقاً ظاهراً باطناً لطيفاً خبيراً قوياً عزيزاً حكيماً عليماً وما أشبه هذه الأسماء من الأسماء المشتركة بينه وبين خلقه الدالة على الذات مع ملاحظة شيء من الصفات (فلما رأى ذلك من أسمائه الغالون المكذبون) الغالي المتجاوز عن الحد من غلا في الأمر يغلو غلواً إذا جاوز فيه الحد وهم قد جاوزوا الحد في أسمائه تعالى حيث جعلوا مبادي اشتقاقها موجودة خارجة زائدة عليه قائمة به، وفي بعض النسخ «القالون» بالقاف من القلى وهو البغض (وقد سمعونا نحدث عن الله أنه لأشياء مثله) بحسب الذات (ولاشيء من الخلق في حاله) بحسب الصفات (قالوا أخبرونا إذا زعمتم أنه

* وكان قول أرسطو هنا فرضاً يستحسنونه لأمرأ برهانياً يتمسكون به وهكذا كانت الغلاصة قديماً و جديداً حتى في أيامنا هذه ، فربما يستخرجون حقيقة برهانية لا يشك فيها ويستدلون عليها بأدلة موجبة للعلم مثل أن الأرض كروية وأن الخسوف لحيلولة وتارة يدعون رأياً وفرضاً استحساناً من غير دليل علمي على إيجابه مثل قولهم بأن الأرض كانت قطعة انفصلت من الشمس وأن الإنسان حصل بالنشوء من قرد أو غيره، وكما لا يجوز خلط اصطلاح الشرع باصطلاحات الفنون كذلك لا يجوز خلط البرهانيات بالاستحسانات وإنما يجوز تأويل الظواهر إذا ثبت خلافه بالبرهان اليقيني لا إذا خالف الاستحسانات . (ش)

لا مثل لله ولا شبه له كيف شاركتهم في أسمائه الحسنى فنسميهم بجمعها (إذ هذه الأسماء وهي السميع والبصير إلى آخر ما ذكر تطلق عليكم أيضاً (فإن في ذلك) أي في مشاركتكم في أسمائه (دليلاً على أنكم مثله في حالته) التي دللت عليها تلك الأسماء (كلها أو في بعضها دون بعض) التردد إما لعدم تحقق المشاركة في جميع أسمائه تعالى أو لكون المشاركة في البعض كافياً في مقام المناظرة والإلزام (إذ جمعهم الأسماء الطيبة) وذلك دل على أنكم مثله في المعنى إذا الاشتراك في المشتق يقتضي الاشتراك في المشتق منه. وفي كتاب التوحيد وكتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام «إذ جمعتم الأسماء الطيبة» ولما أشار إلى منشاء شبهتهم وتقريرها بأن مشاركتكم معه في الأسماء تقتضي مشابهتكم ومماثلتكم معه في المعنى لأن الاسم دليل على المعنى المشترك بينكما أشار إلى الجواب عنها وحاصله أن الاشتراك هنا من باب الاشتراك في اللفظ دون المعنى بقوله (قيل لهم: إن الله تعالى ألزم العباد أسماء من أسمائه على اختلاف المعاني) أي على سبيل الاشتراك في اللفظ دون المعنى (١) (وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين) من جميع

(١) قوله «على سبيل الاشتراك في اللفظ دون المعنى» هذا خلاف رأى أهل التحقيق لأن الصفات عندهم مشتركة معنى كما بينوا في إطلاق الوجود على الله وعلى الممكنات لكن الاشتراك المعنوي لا يوجب التساوي من جميع الجهات فالنور الضعيف والشديد مشتركان في معنى النورية ويطلق النور عليهما بمعنى واحد وإن اختلفا في الشدة والضعف، كذلك الوجود وسائر الصفات في الواجب والممكن ليست نظير لفظ العين في معانيه بل هي معنى واحد اختلف أفرادها في الواجب وجود شديد فوق ما لا يتناهى و علم وقدره وحياة كذلك وفي الممكن كل ذلك ضعيف غاية الضعف البتة ومقصود الإمام (ع) بيان اختلاف المصاديق في المعنى لتشكيكه، ويتفق الاشتراك اللفظي والمشكك مع الحقيقة والمجاز في إطلاق لفظ واحد على أمور مختلفة ولذلك شبهه (ع) بإطلاق سكرة وعلقة على الثنين وعلى الإنسان مع الاختلاف لاشتراكهما في إطلاق لفظ على أمور مختلفة كذلك يطلق العالم على الله وعلى الإنسان مع الاختلاف لأن هذا حقيقة وذالك مجاز كما أن المراد من الاشتراك في اللفظ الاشتراك في المفهوم ومن الاختلاف في المعنى الاختلاف في أفراد المشكك بحسب المصاديق قال الحكيم السبزواري إذا قلنا إنه عالم أو بأعالم بعنوان أجراء أسمائه الحسنى في الأدعية و*

الوجوه مثل العين للبصرة والذئب ولا يقع بذلك التماثل والتشابه بينهما، هذا إذا كان ذلك للتمثيل أمّا لو كان للتشبيه كما يشعر به ظاهر الكاف وظاهر الدليل الآتي المبني على الحقيقة والمجاز، فالمراد بالمعنيين المختلفين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المختلفان في بعض الوجوه المتشابهان أو المتناسبان بوجه آخر و المقصود من التشبيه هنا هو جهة المغايرة والمخالفة دون المناسبة والمساواة، فإن المعنى المجازي للجمار مثلاً وهو الانسان مخالف لمعناه الحقيقي وإن كان إطلاق الجمار عليه باعتبار مناسبة خارجه عنه فإذا شبهنا العين بالجمار باعتبار المعنى أو شبهنا معناها بمعناه فلا شبهة في أن المقصود هو إظهار المخالفة و بيان المغايرة بين معنيها كما هي بين معني الجمار وأما المناسبة التي بين معني الجمار فأمر غير مقصود في هذا التشبيه أصلاً، فاندفع بذلك ما عسى أن يقال هذا التشبيه يفيد اعتبار المناسبة أو المشابهة بين علمه تعالى مثلاً وعلم غيره وهذا مؤيد للشبهة لا دافع لها (والدليل على ذلك قول الناس الجائر عندهم الشايع) بالشين المعجمة والعين المهملة وفي كتاب العيون «قول الناس الجائر عندهم السابع» بالسين المهملة والعين المعجمة بمعنى الجائر والمذكور هنا أصوب لخلوه عن التكرار (وهو الذي خاطب الله به الخلق، فكلمهم بما يعقلون ليكون عليهم حجة (١) في تضييع ماضيّ عوا)

الاوراد ما أن يعنى من ينكشف لديه الشيء فقد جاء الاشتراك الأول فقد جاء المحذورات الاخر
يعنى ان حملناه على ضد ذلك المفهوم وهو الجهل لزم المحال وان لم نفهم شيئاً لزم النعطل (ش)
(١) قوله «ليكون عليهم حجة» هذا يدل على أن خطاب الله وكلام حجيجه عليهم السلام وردا على مجرى كلام الناس بعضهم مع بعض وقواعدهم وسننهم فما يتكلف بعض الناس من حمل الفاظ القرآن وبعض الاحاديث على ما لا يسوغ في اللغة العربية غير جائز بل خروج عن طريقة الشرع ولا يرضى به الائمة عليهم السلام، فان قيل: قد ورد في تفسير الايات من ذلك شيء كثير مثل ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله هم الائمة عليهم السلام مع أن إطلاق الشهور وإرادة الائمة ان احتمل صحته فهو مجاز لا يصح في لغة العرب الابتريئة ولا قرينة بل القرينة على خلافه، قلنا نمنع صحة هذه الروايات أولاً، ونحملها على التمثيل وان الشيء بالشيء يذكر ثانياً، أو على التصريح ببعض أفراد المعنى الكلى من غير نفى الأفراد الاخر ثالثاً كما

من الإيمان والأحكام والأخلاق (١) (فقد يقال للرجل كلبٌ و حمارٌ و ثورٌ و سكرٌ) السكر - بضم السين المهملة و تشديد الكاف - فارسيٌ معربٌ ، الواحدة سكرٌ ، وفي المغرب: السكر - بالتشديد - ضربٌ من الرطب مشبهٌ بالسكر المعروف في الخلاوة (و علقمة و أسد) العلقم شجر مر

* في قوله تعالى : يؤمنون بالغيب ، أنه الامام الغائب لا انحصار المراد فيه بل هو وأفراده الآخر كالقيامه والملائكة والمعاد وكل ما لا يرى بالعين من الحقائق أيضاً مرادة ، وصرح ببعض أفراده دفئاً لشبهة من لا يعترف بكونه مراداً و ذكرنا شيئاً مما يتعلق بهذا المعنى في الصفحة ٣٨٠ من المجلد الثالث . (ش)

(١) قوله وما آمنوا من الإيمان ، والإيمان ليس من الصنع والعمل بل الناظر في الأدلة إذا علم صحتها حصل له الإيمان قهراً و غير الناظر لا يحصل له و ظاهر الالفاظ حجة في التصريح بالعمل على ما صرح به الامام (ع) لان المكلف يجب أن يأتي بعمله على وفق مراده سبحانه ، و الشارح الحكيم يجب أن يصرح بمراده ويبينه حتى يتمكن العباد من الامتثال فما يفهمه الناس من ظواهر كلامه هو مراده منهم ، ولا يمكن أن يريد سواء بمقتضى الحكمة ، وأما ما لا يتعلق بالعمل كفناصيل المبدء والمعاد و مراتب الانبياء وكيفية الوحي فلا ضرر أن يبقى مجملاً ولا يعلمه الناس تفصيلاً ولا يبينه الشارع لهم لعدم حاجتهم اليه في العمل مثل أنك اذا أردت تعليم الحج والزياة لمن لم يزد بعد تبين له ما يحتاج الى عمله وما ليس له طريق اليه الا بتعليمك اياه مثل شرايط الطواف والسعي وعبادة القلبية وطريق الزيادة وعبادتها ، وأما ما لا يتعلق بالعمل ولا يقتدر الواقع ببيانك ولا بجهل المخاطب بحقيقته فليس عليك تعليمها مثل أن حججراً سمع في جانب من الكعبة والحجر الأسود في جانب آخر فلو اشتبه الامر على المخاطب وظن كليهما في جانب واحد وبقي على هذا الاشتباه حتى زاد الكعبة لم يكن ضائراً به في عمله وعمله ولا يخل بذلك حجه ولا يعيب عليك أحد حديث أجملت الكلام ولم تبين له موضع الحجر بخلاف ما اذا لم تبين له شرايط صحة الطواف مما يتعلق بعمله فانه يضرب حكمك وتري أن كثيراً من أعظم أصحاب الائمة عليهم السلام يستلون عن معاني أسماء الله ولم يكن مبيناً لهم طول عمرهم ولم يكن جهلهم بها مخالفاً لحكمة الله تعالى اذ ذكرهم بهذه الاسماء ولم يصر معناها مبيناً الا بعد حين كما مر وقلنا في الصفحة ٢١٢ من المجلد الثالث كلام السكري (ع) الى ابن اسحاق الكندي انه يمكن أن يكون الله تعالى أراد من الالفاظ القرآن غير الذي ذهبت أنت اليه . (ش)

و يقال للحنظل ولكل شيء مرّ: علقم (كل ذلك على خلافه و حالاته) أي على خلاف ما هو المقصود منه وضماً و خلاف حالاته وصفاته المطلوبة منه حقيقة و حالاته عطف على الضمير المجرور بالإضافة بدون إعادة الجار كما في قوله تعالى « و اتقوا الله الذي تساءلون به و الأرحام » و الدليل على امتناعه مدخول كما سنشير إليه في باب صلة الرحم إن شاء الله تعالى، و من لم يجوز ذلك فليجعل الواو بمعنى مع أوليقد مضافاً أي و خلاف حالاته. وفي كتاب عبود أخبار الرضا عليه السلام «على خلافه لأنه» (لم يقع الأسماء على معانيها التي كانت بنيت عليه) هذا بيان و توضيح لما قبله (لأن الإنسان ليس بأسد ولا كلب فافهم ذلك رحمك الله) أي ما يطلق عليه لفظ الإنسان حقيقة ليس ما يطلق عليه لفظ الأسد والكلب حقيقة فقد تقرّر مما ذكر أن معنى الأسماء في الواجب مخالف لمعناها في غيره كما أن المعنى الحقيقي للأسد مخالف لمعناه المجازي الذي هو الإنسان إلا أن الاسم فيما نحن فيه ليس في الواجب حقيقة و في غيره مجازاً بل في كليهما حقيقة من باب الاشتراك في اللفظ، فإن العالم مثلاً موضوع تارة للعلم القديم الكامل بالذات لا بالغير، و تارة للعلم الحادث الناقص القابل للعدم سابقاً و لاحقاً للقائم بالغير، ولا شبهة في أن هذا المعنى مخالف لذلك المعنى ولا اشتراك بينهما إلا في لفظ العلم ولما نظر بعض المحققين إلى هذا الدليل ووجد الأسد و نحوه من الأسماء حقيقة في معانيها الأصلية و مجازاً في الإنسان ظناً أن الأسماء الكمالية أيضاً كذلك فقال: معناه كما أن تلك الأسماء لا يستحقها حقيقة إلا معانيها الأصلية ولا تقع على الرّجل حقيقة بل تقع مجازاً كذلك الأسماء الكمالية لا يستحقها حقيقة إلا الذات القدسية ولا يقع على الكاملين من الخلق حقيقة بل تقع عليه مجازاً من حيث أنهم مظاهر أسماء خالقهم، و فيه أنه إن أراد بالمجاز في قوله «الأسماء الكمالية» تقع على الخلق مجازاً الاستعارة ليوافق الأمثلة المذكورة في الدليل فإن الأسد و نحوه استعارة في الإنسان يرد عليه أن الاستعارة مبنية على التشبيه و قد مرّ مراراً أنه لا يجوز تشبيه شيء بالله سبحانه بوجه من الوجوه وإن أراد مجازاً مرسلاً لعلاقة السببية والمسببية كما يشعر به الظاهر يرد عليه أنه على تقدير جواز ذلك

هنا فانت المناسبة بين المقيس والمقيس عليه فإن المقيس عليه استعارة وإن اكتفى في المناسبة بمجرد التجوز وإن كان هذا نوعاً منه وذاك نوعاً آخر فليقل بالاشتراك اللفظي كما هو ظاهر سياق الحديث (١) و ليكتف في المناسبة بما ذكرنا سابقاً من مجرد الاختلاف بين المعنيين ولما أشار إجمالاً إلى اختلاف معاني الأسماء بين الخالق والخلق أراد أن يشير إلى تفصيل بعض ذلك و توضيحه ليقاس عليه في الجواني فقال:

(و إنما سمى الله بالعلم) المراد بالعلم العالم بذكر المشتق منه مقام المشتق ، أو المراد بالتسمية الوصف أو قال ذلك للتنبية على أن العلم عين ذاته ، وفي كتاب العيون : و إنما تسمى بالعالم على صيغة المشتق (لغير علم حادث علم به الأشياء) يعنى سمى بعلم قديم كامل من جميع الجهات هو عين ذاته الحقيقة التي هي العلم بالأشياء كلها كليها و جزئياتها على نحو واحد لا يعلم حادث زائد عليه قائم به علم به الأشياء لاستحالة الجهل عليه في مرتبة ذاته و امتناع اتصافه بالحوادث (استعان به على حفظ ما يستقبل من أمره) كالشئ فإنه يستعين بعلم حادث له بالكليات على حفظ تفاصيل جزئياتها الواردة عليه في مستقبل أحواله (والروية

(١) وكما هو ظاهر سياق الحديث بل سياق الحديث يدل على أن الامام (ع) يريد الفرق بين حقيقة هذه الصفات في الواجب تعالى و في المخلوق وأن علمه مثالي كمال و شدته و كثرته لا يقاس بعلم المخلوق و يكفي في ذلك كون اللفظ مشككاً . وأما البحث اللفظي و أنه بعد الاعتراف بهذا الفرق هل لجميع الافراد مفهوم واحد جامع وضع له اللفظ أولاً فهو أجنبي عن المقام وليس من شأن الامام ، وهكذا النرض في السميع والبصير بيان أن سمعه وبصره تعالى ليس مثل سمعنا و بصرنا في الواقع و نفس الامر وأما ان هذين المعنيين المختلفين هل يوجد مفهوم جامع لهما وهل وضع اللفظ لهذا المفهوم ؟ فهذا امر ثان لا يضر ولا ينفع و ليس بيانه على الامام ولا يتبادر الذهن من كلامه اليه . و بالجملة فالاشتراك اللفظي قول ضعيف جداً حتى أن الشارح القزويني أيضاً ضعفه وأما الاشاعة فأنما ذهبوا الى الاشتراك اللفظي اما الاشتباه المعنى باللفظ وتوهم أن المفهوم الواحد لا يمكن أن يصدق على متباينين أو لتقرب الى العوام في تغليب شأن الله بحيث يكون اللفظ المطلق عليه تعالى غير مطلق على غيره ومما ذلك فبخالف علماء الاشاعة رؤساعهم في ذلك. (ش)

فيما يخلق من خلقه) ما مصدرية والروية عطف على الحفظ وفيه إشارة إلى أن علمه بالأشياء ليس علماً إجمالياً يستعين به على الروية والفكر ليجد وجه المصلحة فيما يخلق من خلقه كما هو شأن أرباب الصنائع فإنهم يتصورون أولاً أمرًا مجتملاً ثم يخطر ببالهم في أثناء الصنع ماله مدخل في تمامه وكماله و يصنعونه تكميلاً لصناعاتهم و عطفها على علم حادث، أي إنما سمى الله بالعلم بغير الروية إلى آخره أيضاً محتمل، والمتكلمون بعد ما قالوا: إنه تعالى عالم بجميع أفعاله قبل الإيجاد لامن طريق أصلاً لامن حس ولا من روية و نظر واستدلال سألوا أنفسهم و قالوا لم زعمتم ذلك ولم لا يجوز أن يكون قد فعل أفعالاً مضبوطة ثم أدركها فعلم كيفية صنعها بطريق كونه مدركاً لها فأحكمها بالروية بعد اختلالها واضطرابها ثم أجابوا عن ذلك بأنه لا بد أن يكون قبل ذلك عالماً بمفردات بعضها فوجب أن يعلم كذلك بأسرها لعدم التخصيص، وزد هذا الجواب بأنه لا يلزم العلم بمفردات الفعل العلم بالفعل، فتولكم « لا بد » أن يكون عالماً بمفرداتها قبل فعلها مصادرة على المطلوب، والجواب الحق أنه لو علمها بعد أن لم يعلمها لزم الجهل وهو نقص لا يليق بجناب القدس و لكان علمه بها حادثاً في ذاته فيلزم أن يكون جل شأنه محلاً للحوادث وهو محال (ويفسد ما مضى مما أفنى من خلقه) يفسد من أفسدت الشيء لعدم كونه على وجه المصلحة، والمفسدة خلاف المصلحة وهو عطف على يخلق وصح ذلك لأن « ما » مصدرية كما أشرنا إليه ولو جعلت موصولة أو موصوفة لم يصح « ما مضى » مفعوله « مما » أفنى « بيان لما مضى والمقصود الله أعلم أنه ليس له علم حادث استعان به على الروية والتفكير في الخلق والإيجاد والإفناء والإفساد فكما لا يتفكر في استصلاح ما يخلق كذلك لا يتفكر في استصلاح ما يفسد لعدم وقوعه على وجه المصلحة كما هو شأن الفاعل بالعلم الحادث الناقص الذي يستكمل في الصنائع بالتجربة وتكرار الأفاعيل وإلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله « ومنشئهم بحكمه بالاقتداء والتعليم، ولا احتذاء لمثال صانع حكيم، ولا إصابة خطأ » (١) ومعنى قوله عليه السلام « ولا إصابة خطأ » أنه يخلق أولاً اتفاقاً على سبيل

الاضطراب والخطأ في المصلحة من غير علم منه على وجهها، ثم علمه بعد ذلك بالروية والتفكير فأفسد ما فعله واستدرك فعله على وجه المصلحة وأحكمه (مما) لو لم يحضره ذلك العلم ويغيبه كان جاهلاً ضعيفاً (هذه الجملة إما في محل الجر على أنها صفة أخرى لعلم حادث أو في محل النص على أنها حال عنه وما في «مما» موصولة أو موصوفة والعائد إليها اسم الإشارة ، والضمير المنصوب في قوله «لم يحضره» راجع إليه سبحانه و«يغيبه» على صيغة المضارع بالغين المعجمة والباء الموحدة بعد الباء المنشأة من تحت من الغيبة والأصل يغيب عنه بالحذف والإيصال، وهو عطف على قوله «لم يحضره» وفي بعض النسخ «تغيبه» على صيغة الماضي من باب التفعّل والأصل فيه تغيب عنه. وفي كتاب العيون «ويغيبه» على صيغة المضارع المجزوم من الإغانة لكونه معطوفاً على مدخول «لم» (كما أننا لورأينا علماء الخلق إنما سموا بالعلم) في كتاب العيون أيضاً «بالعلم» خلافاً لما تقدم (لعلم حادث) قائم بذواتهم بعدما لم يكن (إذ كانوا فيه جهلة) بفتح الجيم والهاء جمع جاهل . وفي كتاب العيون «قبله» بدل «فيه» وكون علماء الخلق جاهلين أمر ظاهر فإن أكثرهم كانوا خالين عن العلم في بدء الفطرة ثم حصل لهم العلوم بالتجربة والممارسة ؛ وبعضهم وإن لم يكن خالياً عنها كالنفس الهولانية العالية والعقول المجردة النورانية لكن في مرتبة ذاتها الممكنة العارية عن حلية العلوم كان جاهلاً ، وإنما اتصف بالعلم بعد ملاحظة الذات وتكميلها فهو في مرتبة الذات كان جاهلاً بخلاف الحق جل شأنه فإن علمه في مرتبة ذاته العالمية بكل شيء من كل جهة بالفعل لا أنه عينها (وربما فارقهم العلم بالأشياء) لعروض النسيان والغفلة (فعادوا إلي الجهل) كما كانوا فيه أولاً (وإنما سمى الله عالماً لأنه لا يجهل شيئاً) (١) لأنه بذاته الحقّة

(١) قوله «لأنه لا يجهل شيئاً» وحاصل الفرق بين علمه تعالى وعلم غيره أنه عالم بذاته وسائر الموجودات ان علموا شيئاً علموا بغيره، ولا يخفى أن كل ما بالعرض يجبان ينشئ إلى ما بالذات فاذا نظرنا إلى أفراد الانسان وهم أعلم بوجود في العالم الجسماني رأينا علمهم عرضياً حاصل من غيرهم ولم نر قط انساناً عالماً بالذات لان الذات لا يختلف ولا يتخلف ولو كان علمهم ذاتياً لهم كان جميع أفراد الانسان متساوين في العلم ولم يتخلف»

القديمة عالم بجميع الأمور مستقبلها و ماضيها كليها و جزئها بحيث لا يتفكر ولا يتروى، ولا يزيد علمه ولا ينقص، ولا يتغير ولا يتبدل، ولا يجهل ولا ينسى وبالجملة علمه هو الذات القدوسية الحقّة وعلم غيره صفة فاقرة قائمة بذات فاقرة (فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم و اختلف المعنى على ما رأيت) فاطلاق العالم على الخالق والمخلوق كإطلاق العين على الباصرة والذهب فالأشراك بينهما إنما هو في الاسم دون المعنى (وسمى ربنا سميعاً لا بخرت فيه يسمع به الصوت ولا يبصر به) بل يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع وهو نفس ذاته المقدسة والخرت بفتح الخاء المعجمة و ضمها وسكون الراء المهملة قبل الناء المشددة من فوق الثقب في الأذن وغيرها ، و في كتاب العيون « لا بجزء فيه » (كما أن خرتنا) في كتاب العيون « كما أن جزءنا » (الذي به نسمع) الأصوات الداخلة فيه الواصلة إلى القوة المنبثّة على العصب المفروش تحته وهذا العصب محل لهذه القوة المدركة للصوت، والخرت طريق لوصول الصوت إليها (لا تقوى به على البصر) أي على إدراك المبصرات لأن له خرتاً آخر يختص به ، ولما أشار إلى أن سمعه للأصوات ليس بشق الأذن و خرتة كما في الإنسان لتزده عن الجسميّة وآلاتها أشار إلى ما هو المقصود منه بقوله (و لكنه أخبر) أي ولكن السميع أخبر ، أو ولكن الله تعالى أخبر بإطلاق السميع عليه (أنه لا يخفى عليه شيء من الأصوات) حتى صوت الذرّة في الغلالة وحسب النملة على الصفاة (ليس على حد ما سميتنا نحن) « سميتنا »

عنهم العلم أصلاً بأن يكون أحدهم في زمان جاهلاً ثم يصير عالماً ثم يعود جاهلاً فظهر أن علمهم عرضي حاصل لهم لا من ذاتهم فلا بد أن يلتزم أما بأن في الوجود موجوداً عالماً بذاته بكل شيء و هو الله تعالى أو بأن ما بالعرض لا يجب أن ينتهي إلى ما بالذات و هو محال و بعبارة أخرى أنا نعلم بالبدئية أن العلم ليس من صفات الجسم من حيث هو جسم وأن الانتقائى بصورة شيء ليس علماً بذلك الشيء و أن الجدار لا يدرك النقوش التي عليه والآلة الفوتوغرافية لا يرى التصوير فيها فالبصر الذي يدرك ويرى الأشياء ليس إدراكها بجسميته بل بإشراق قوة عليه من عالم آخر وراء عالم الأجسام ، والعلم الذاتى الذى لا يطرأ عليه الجهل أبداً إنما هو ذلك العالم الغير الجسماني فمادام اشراق تلك القوة كان علم وإدراك بحسب استعداد المحل وإذا انتقطع الاشراق انتقطع العلم. (ش)

على صيغة المجهول وهـ نحن « تأكيدي للضمير المرفوع المتصل يعني ليس تسميته تعالى بالسميع على حد تسميتنا به وعلى معناه (فقد جمعنا الاسم بالسميع) أي التسمية به و « جمعنا » إما يسكون العين على صيغة المتكلم مع الغير أو يفتحها على صيغة الغائب المذكور ، والاسم على الأول منصوب على المفعولية و على الثاني مرفوع على الفاعلية (و اختلف المعنى) لأن السمع في الواجب هو العلم بالمسموعات بنفس الذات (١) لا بالأداة و فينا إدراك المسموعات بالشقوق والأخرات، وهذا

(١) قوله وهو العلم بالمسموعات بنفس الذات، قد يخرج في أذهان قوم أن السمع واليسر يختصان بأصحاب الآلات والجوارح وليس لواجب الوجود والعقول القادسة هذان الإدراكان البتة فيلزم كون الأجسام الحية بالدرج أكمل في الإدراك ممن هو أصل معنى الحياة والإدراك، ومن حياة غيره مأخوذة منه وهذا ما لا يلتزم به ذو مسكة بل الحق أن كل من تعرض لهذه المسئلة معترف بكمال العلة البتة وإنما يحذف الآلة فقط ولا ضمير فيه، وأعلم أن أصل الإدراك لغير الجسم كما قلنا أدليس من شأن الأجسام أن تدرك ما ينتقش فيها، فإن قيل كيف وقد أثبت الحكماء جسمانية القوى الخاصة بل لا يشك فيه للنوم أيضاً فإن الحواس الظاهرة الخمس جسمانية بالبدنية وتقدم بمصاد مزاج أعضائها وأيضاً يمرض النوم على أعصاب الحس فوسلب قوة الإدراك الجسمي و يمرض الأغماء على الدماغ فوسلب الإدراكات المباطنة أيضاً خصوصاً الأغماء بأدوية الجراحين مثل كل فورم تغلب على الدماغ فلا يدرك الإنسان شيئاً حتى أنه ينفل عن نفسه ولا يرى رؤياً ولا حلماً كما في النوم فإن النائم يملك المتخيلة والحس المشترك والواهمة وإن فقد الاختيار ويمكن للبعض أن ينصرف من التخيل في شيء إلى التخيل في آخر باختياره ولكن النائم يتخيل فيما يتخيل قهراً بغير اختيار والعنمى عليه لا يملك المتخيلة والحس المشترك، نعم إن القوة الحافظة لا تنعدم بمرض النوم والأغماء وذلك إذا استيقظ الإنسان وأفاق من غيبته وجد نفسه مع جميع مدركاته السابقة ولو كانت الحافظة معدومة استحال عودها وعود مدركاتها إذ لم تكن إلا في الحافظة وقد ينسى النائم بعض الأمور مع ذكره بعضها مثلاً يرى أباه وأمه المبتتين في المنام ويعرفهما لبقاء الحفظ في الجملة وقد ينسى أنهما ماتا وقد لا ينسى، وهذا لا يدل على فناء الحافظة بل على وجودها وإنما يفقد القوة الذاكرة أي ملكة التذكر واستخراج ما في *

مخالف لذاك لأن العلم بالمسموعات من جهة الآلات غير العلم بها لا من جهتها لا يقال : هذا إنما يثبت التخالف بين هذين المقيدين لا مطلقاً لوقوع التشابه بينهما و بيننا في الجزء المشترك بينهما وهو العلم بالمسموعات ، لأننا نقول : قد عرفت آنفاً أن علمه مخالف لعلمنا فلا نعيده (وهكذا البصر لا يختر منه أبصر) في كتاب العيون « وهكذا البصير » على وزن فعيل «الجزء به أبصر» يعني ليس إبصاره بالعين ولا إدراكه للمبصرات بحاسة البصر لثبوته عن الحواس* (كما أننا نبصر بخرت منّا) في كتاب العيون « بجزء منّا » (لا ننتفع به في غيره) أي كما أننا نبصر المبصرات بخرت العين لا ننتفع بذلك الخرت في غير الابصار لأنه طريق لأدراك المبصرات فقط (ولكن الله بصير لا يحتمل شخصاً منظوراً إليه) أي لا ينطبق صورة المنظورة إليه و مثاله في ناظره لعدم وجود الناظر له ، فيه دلالة على أن الابصار بالانطباع (١) و يمكن أن يراد بالشخص الآلة الباصرة التي يمكن النظر إليها ، و قيل الاحتمال

الحافظة واحضاره في الحس المشترك ولذلك قال بعض أهل عصرنا من فلاسفة الافرنج ان الحافظة مجردة غير جسمانية لوجودها مع تعطّل جميع الاعضاء خلافاً لقدماينا حيث قالوا بجسمانيّتها اذ قد تدعم في أواخر الشيخوخة أو تصطبغ والضعف لا يمرض الضعف الدماغ . فلنا جميع ذلك حق لانا لا نفكر كون هذه الجوارح آلات للاحساس وكما يفقد الحس يفقد المدرك يفقد لفقد الآلة ولكن نقول ليس المدرك هذه الآلات بأنفسها كما يقول الطبيعيون بل المدرك شيء آخر وهذه آلاته و مثلنا مثل من يقول الانسان يدرك بالمنظار و مثل الطبيعيين مثل من يقول المنظار يدرك بنفسه ، اذا ثبت هذا فان قلنا بقول الطبيعيين امتنع اثبات معنى السمع والبصر تعالى اذهما للجسم لا غير وان قلنا بقول الالهيين لم يمتنع اثبات الكشف التام الواضح الذي يسمى سمعاً و بصراً له تعالى بغير آلة ، وهذا معنى قول المتكلمين : ان بصره علمه بالمبصرات وهكذا. (ش)

(١) قوله وعلى أن الابصار بالانطباع، هذا هو الصحيح من مذهب الحكماء في الابصار و المذهب الاخر هو القول بخروج الشعاع و تفصيل القولين والحجة على كل واحد في محله، وأورده الشيخ في علم النفس من طبيعيات الشفاء وأثبت هذا القول الذي يستفاد من الحديث ببراهين متقنة. (ش)

هنا بمعنى المشقة يقال: احتمله أي تكلف المشقة فيه يعني لامشقة له في إِبصار شخص منظور إليه ، وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي كتاب العيون «لايجهل» من الجهل في موضع لايجتمل وهو الأظهر (فقد جمعنا الاسم) الفعل هنا أيضاً يجتمل الوجهين (واختلف المعنى) لأن إِبصارنا بالنواظر والأخرات وإِبصاره هو العلم بالمبصرات بنفس الذات والحاصل أن البصر والبصير في الخالق نفس الذات وفيها الآلة والنفس الفارقة من جميع الجهات فلا اشتراك هنا إلا في مجرّد الاسم (وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق في كبد كما قامت الأشياء) الكبد بفتح الكاف والباء الشدة والمشقة . والساق ساق قدم ، ويمكن أن يراد بها هنا السبب أي ليس قيامه على معنى قيام على سبب يقيمه كسائر الأشياء الموجودة القائمة بأسبابها ويؤيده بقاء الأشياء على عمومها وعدم الاحتياج إلى تخصيصها بذوات السوق (ولكن قائم يخبر أنه حافظ) أي ولكن قولنا هو قائم يخبر أنه حافظ للمخلوقات وأحوالهم وأفعالهم وآثارهم ومتول لحفظها وإصلاحها ورعايتها وتديرها، ولما كان هنا مظنة أن يقال: إطلاق القائم على الحافظ غير متعارف أشار إلى أنه شائع في المحاورات بقوله (كقول الرّجل القائم بأمرنا فلان) أراد بالقائم الحافظ الضابط المدبّر في أمورهم لا القائم بالساق ولو أريد هذا لكان المقصود منه على سبيل الكناية هو الحفظ (والله هو القائم) أي الحافظ (على كل نفس بما كسبت) من الخير والشرّ والواو إمّا للحال أو للعطف على قوله «كقول الرّجل» أو على مقول القول وهو القائم (والقائم أيضاً في كلام الناس الباقي) أي الثابت الوجود أزلاً وأبداً على امتناع أن يسبقه أو يلحقه عدم ويقال للباقي بهذا المعنى: الأزلي الأبدى ولا يستحقّ هذا الاسم إلا هو (والقائم أيضاً يخبر عن الكفاية كقولك للرّجل قم بأمر بني فلان أي اكفهم) مؤنتهم و سائر ما يحتاجون إليه والله سبحانه هو الكافي على الإطلاق لأنه يكفي بالامعانة والآلة جميع ما يحتاج إليه عالم الامكان من الوجود والصفات والكمالات والأسباب والأرزاق وغيرها وإنما لم يذكره لأن شهرته كفت مؤونة ذكره، وبالجمله القائم إذا أطلق عليه سبحانه يراد به الحفظ أو البقاء

أو الكفاية لا القيام على ساق (والقائم منقائم على ساق) أي على ساق القدم أو على سبب يقيمه ، ولا يتحقق شيء من هذين المعنيين فيه جل شأنه لتزهد عن الجسمانية والقدم والساق والسبب، فإن قلت : القائم قد يخبر في الخلق عن الحفظ والكفاية والبقاء : أمّا الأول لأن فقد صرح به عليه السلام و أمّا الأخير فلأن الباقي يصدق على الجنة والنار والنفس المجردة والبدن بعد بعثه وغيرهما مما كان وجوده أبدياً بل يصدق على الموجود وإن كان منقطع الوجود في الطرفين فصرف القيام عن ظاهره إلى هذه المعاني لا يتنع لوقوع التماثل والتشابه فيها، قلت : هذا مدفوع أمّا أولاً فلأن هذه المعاني فينا تابعة للقيام على ساق لأنه قد يجعل كناية عنها، في الواجب غير تابعة له . و أمّا ثانياً فلأن هذه المعاني فينا صفات حادثة ناقصة قائمة بنا، مستندة إلى آلات وأسباب معتبرة في تحققها وفي الواجب يعتبرها العقول على الوجه الأكمل لذاته المقدسة بذاته من غير اعتبار صفة زائدة قديمة أو حادثة تحل فيه لتعالیه عن التجديد والتوصيف فلا اشتراك فيها أيضاً إلا بحسب الاسم (فقد جمعنا الاسم و لم نجمع المعنى) إن كان جمعنا بسكون العين كان لم نجمع بالنون وإن كان بفتحها كان لم يجمع بالياء المثناة من تحت والتقدير لم يجمعنا المعنى والأخير وإن كان خلاف الظاهر لاحتياجه إلى الحذف ومخالفته لظاهر ما سبق لكن يؤيده ما نقله الصدوق في كتابي العيون والتوحيد بقوله « لم يجمعنا المعنى » (و أمّا اللطيف فليس على قلة في الحجم (وقضف) في الجسم والقضف - مجرّكة - كعنب - الدقيق والنحيف وقد قضف بالضم قضافة فهو قضيف أي نحيف (و صغر) في المقدار لأن كل ذلك من صفات الجسم والجسمانيات و قدس الحق منزّه عنها (ولكن ذلك على النفاذ في الأشياء) (١) أي ولكن الله

(١) قوله « على النفاذ في الأشياء » كان معناه ما تكرر في كلام أمير المؤمنين (ع) « داخل في كل شيء لا كدخول شيء في شيء » و كما في قوله تعالى ونحن أقرب إليه من حبل الوريد، وقد عبر عنه الشارح بقوله « على معنى نفاذ علمه وقدرته وحكمته وبالجملة هو الوجود الاصل القائم بنفسه المستغنى عن كل شيء وغيره وجود ربطي تلقى غير مستقل لا ينظر إليه بذاته ولا يتحقق له حقيقة ان قطع النظر عن علته فهو مع كل شيء، والخامة *

لطيف على معنى نفاذ علمه و قدرته و حكمه في الأشياء الصغار والكبار ، ألا ترى كيف نفذت في الذرّة و البعوضة و ما هو أصغر منهما و في غيرهما من الحيوانات و النباتات و الجمادات و المعادن و الأرضين و السموات و ما فيهنّ و ما بينهنّ ممّا يعجز عن إدراك قليل منها و من منافعها و خواصّها و آثارها أو لو الأبواب (و الامتناع من أن يدرك) أي امتناعه من أن يدرك ذاته وصفاته من جهة العقل و الحواسّ بعدّ و نهاية و رسم يحيط بها ، و بالجملة لطفه عبارة عن نفوذ علمه و قدرته في الغير ، و عدم نفوذ علم الغير و قدرته فيه ، ثمّ أشار إلى أن إطلاق اللطيف على النفاذ غير بعيد لأنّه مستعمل في محاورات الناس أيضاً بقوله (كقولك للرجل) أي لإعلامه و إخباره (لطف عنيّ هذا الأمر) يعني لم ينفذ فيه فهمي و لم يبلغ إليّ عقلي (و لطف فلان في مذهبه و قوله) إذا دقّ طريقهما و خفي مأخذهما و لم ينفذ فيهما العقل (يخبرك) في محلّ المصّب على أنّه حال عن مقول القول أو في محلّ الرّفيع على أنّه خير مبتدأ محذوف أي هذا القول يخبرك (أنّه غمض فيه العقل و فات الطلب) غمض بفتح الميم أو ضمّها غار ، و الغموض التور ، و الغامض من الكلام خلاف الواضح ، و الطلب بفتح اللام مصدر بمعنى المفعول ، يعني غار فيه العقل و فات مطلوبه و لم ينله لدقّته ؛ ولو كان غمض بتشديد الميم من تغميض العين و هو إطباق أجفانها كان في الكلام استعارة مكنيّة و تخييليّة و هو مع ذلك كناية عن عدم إدراك المطلوب ، و في كتاب العيون و التوحيد المصدوق - رحمه الله - « أنّه غمض فبهر العقل » بهر على البناء للمفعول من البهر بالفتح و هو الغلبة ، يقال : بهره إذا غلبه فهو مبهور أي مغلوب. يعني هذا القول يخبرك أن ذلك الأمر غامضٌ

الظاهرة للموجودات اللطيفة اثنتان الأولى النفاذ والثانية عدم كونه مدرّكاً بالحواسّ فإن اللطيف البالغ في اللطافة لا يحسّ ببصر ولا يدرك بلمس و هاتان العاصمتان ثابتتان للبارئ تعالى من غير أن يثبت له المقدار و ما ير لوازيم الجسميّة و بهذا يعلم أن اللطيف قد يستعار في اصطلاح الشرع للموجود المجرد ، و بهالي أن صدر المناهلين قدس سره ذكر في شرح قوله تعالى « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » أن الله تعالى مجرد و مقتضى التجرد العلم ففهم من اللطيف التجرد وهذا الحديث يؤيده. (ش)

له غور شديد فبهر العقل وغلب لا تقطاع إدراكه وانسداد سبيله قبل الوصول إليه وهذا أظهر وأنسب بالمقام لافادته صريحاً ما هو علّة لقوات الطلب أعني غور ذلك الأمر (و عاد متعمقاً متلطفاً) أي صار ذلك الأمر ذا عمق ودقة (لا يدركه الوهم) لبعده عمقه وغاية دقته وخفاء سبيله (فهكذا لطف الله تعالى) الظاهر أن «لطف» على صيغة الفعل دون المصدر (عن أن يدرك بحد أو يحد بوصف) أي عن أن يدرك شرح حقيقة ذاته أو ماله من كمال صفاته بالتحديد والتعيين، أمّا الأول فلا نه لاحد لحقيقته، و أمّا الثاني فلا نه ليس لما يعتبره العقول من كماله سبحانه نهاية يقف عندها فيكون العقل حاداً له (واللطافة من الصغر والقلّة) المستلزمان لعسر إدراك المتصّف بهما وصعوبة نفوذ العقل فيه واللطافة في الواجب ليست بمعنى الصغر والقلّة كما عرفت (فقد جمعنا الاسم) أي اسم اللطيف (واختلف المعنى لأن اللطافة من صفة حادثة قائمة بنا وفيه جل شأنه علمه الذي هو نفس ذاته الحقّة باعتبار نفوذه في جميع الأشياء والاختلاف بينهما لا يشبه على ذي عقل (و أمّا الخير) إذا أريد سبحانه (فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يقبضه ليس للتجربة ولا للاعتبار بالأشياء) يعني أنه تعالى خير بمعنى أنه لا يبعد عنه شيء من الأشياء، ولا يغيب عنه أمر من الأمور، و ليس خبره بالأشياء وعدم بعد شيء عنه مستنداً إلى التجربة والتكرار ولا إلى النظر، والاعتبار هو العبور من علم إلى علم آخر، وفيه إشارة إلى أن علمه ليس بضروري ولا نظري (فعند التجربة والاعتبار علمان) أحدهما تجريبي ضروري والآخر اعتياري نظري، وفي كتاب العيون دقتيد التجربة والاعتبار علماً، وهو الأصوب والأظهر (ولولاهما ما علم) أي لولا التجربة والاعتبار ما علم شيئاً ضرورة أن استفاء السبب يوجب استفاء المسبب، والمراد بالتجربة ما عدا طريق الاكتساب فيشمل طرق الضرورة كلها.

ولما أشار إلى أن علمه ليس للتجربة والاعتباريين ذلك وأثبت بقوله (لأن من كان كذلك كان جاهلاً) يعني من استفاد علمه بالتجربة والاعتبار كان جاهلاً قبلهما بالضرورة (والله لم يزل) في مرتبة ذاته الحقّة من كل جهة (خيراً بما

يخلق) غير المتصف بالجهل أصلاً فليس علمه مستفاداً منهما (والخير من الناس المستخير عن جهل المتعلم) (١) الاستخبار السؤال عن الخبر و لعل المقصود أنه يعتبر في مفهوم الخبر إذا أُطلق على الناس زيادة الاحتمال وهي الاتصاف بالخبر يعني العلم بعد الطلب والتعلم من الغير مع جهل سابق ، ولا يبعد أن يكون الاستخبار إشارة إلى طلبه بالتجربة ونحوها ، والتعلم إشارة إلى طلبه بالاعتبار ، فيكون فيه إشارة إلى اعتبار مأخذ العلم وطريقه في هذا المفهوم (وقد جمعنا الاسم واختلاف المعنى) لما عرفت أن خبره تعالى في مرتبة الذات بل هو نفس الذات بالاستخبار ولا تعلم ولا جهل سابق ، وخبرنا بعد مرتبة ذاتنا و بعد هذه الأمور فافتراقاً وتبايناً ، ولا يبعد أن يكون الخبر أخص من العالم أمّا في الواجب فلا أنه عبارة عن العالم بدقائق الأشياء وحقائقها والعالم فيه أعم منه ، وأمّا في غيره فلا أنه عبارة عن العالم من جهة التجربة والاعتبار ومن جانب التعلم والاستخبار على أن يكون هذه الأمور معتبرة في مفهومه والعالم في غيره أعم منه لعدم اعتبار هذه الأمور في مفهومه وإن كان لا يخلو عنها (و أمّا الظاهر) إعلم أن للظاهر ستة معان على ما يستفاد من سياق الحديث بعضها مختص بالخالق وبعضها مختص بالخلق ومن هنا يظهر أن الاشتراك ليس إلا بحسب الاسم ، الأول العالي المرتفع بمعنى الرأكب فوق شيء ، وهو من قولهم : ظهر فلان السطح ، إذا علاه و حقيقته صار على ظهر كما صرح به في المغرب ، الثاني البارز بنفسه المعلوم بحدّه وهو من قولهم : ظهر فلان إذا خرج وبرز ، وهذان المعنيان مختصان بالخلق لاستحالة اتصاف الخالق بهما ، الثالث الغالب على جميع الأشياء بالقهر والقدرة عليها من قولهم : ظهر فلان على عدوّه إذا غلبه ، الرابع البين وجوده بآثاره لكل أحد من قولهم :

(١) قوله المستخير عن جهل المتعلم المتعلم صفة للمستخير والمعنى ان الخير من الناس مستخير متعلم واستخباره حاصل بعد جهله لان علمنا ما يدريه واما نظري كما قسمه اهل المنطق والبديّهيات حاصلة بالتجربة بالمعنى الاعم الشامل للحس والحدس والنظريات حاصلة بالاعتبار وكلاهما بعد الجهل ، وقال بعض من لا عبرة به في تفسير الجملة : الخبرة من الناس يفتش عن جهل تلاميذه ، وهو عجيب وقال الحكماء كل متعجب ضاحك (ش)

ظهر هذا الشيء إذا تبين وجوده بآثاره، والخامس العالم بجميع الأشياء بحيث لا يخفى عليه شيء منها، السادس المدبر لجميع الأشياء أو لكل ما يرى منها، و كان هذين المعنيين مأخوذان من المعنى الثالث لاعتبار الغلبة فيهما بالعلم والتدبير وهذه الأربعة مختصة به سبحانه وإلى هذا التفصيل أشار بقوله: (فليس من أجل أنه علا الأشياء بر كوب فوقها و قعود عليها و تسبب لذرأها) سنام كل شيء أعلاه و منه تسبب إذا علاه وأسسم الدخان إذا ارتفع، والذرى بضم الدال المعجمة وكسر ها جمع الذروة كذلك وهي أعلى الشيء و فوقه (ولكن ذلك) أي كونه ظاهراً أو علوّه على الأشياء (لقهره ولغلبته الأشياء و قدرته عليها) فمعنى الظاهر أنه العالى على جميع الأشياء بمعنى أنه قاهر غالب قادر عليها، فلا يعجزه ولا يفوته شيء ولا يغلبه ولا يسبقه أحد (كقول الرجل : ظهرت على أعدائي) أي غلبت عليهم (وأظهرني الله على خصمي) أي غلبني عليه تغليباً (يخبر عن الفلج والغلبة) الفلج بالفتح الظفر ، وقد فلج الرجل على خصمه إذا غلب ، و أفلجه الله عليه إذا جعله غالباً والاسم الفلج بالضم (فهكذا ظهور الله على الأشياء) فظهوره ليس ظهوراً مكانياً حسياً بل هو قهره و غلبته جميع الأشياء و استيلاؤه عليها بالإيجاد والإبقاء والإفناء (ووجه آخر أنه الظاهر لمن أراد) أي الظاهر لكل من أراد به حجه الباهرة و براهينه الظاهرة وشواهد أعلامه النيرة الدالة على وجوده وثبوت ربوبيته وصحة وحدانيته إذ لا موجود إلا و هو يشهد بوجوده، ولا مخترع إلا و هو يعرب عن توحيده (ولا يخفى عليه شيء هذا وجه آخر غير ظهوره للغير و هو ظهور الغير له بنفس ذاته الحقّة التي هي العلم بجميع الأشياء وقد عرفت أنه من توابع الغلبة إذ فيه غلبة على الأشياء بنفوذ علمه فيها وإحاطته بها (و أنه مدبر لكل ما يرى) على وفق الحكمة المقتضية للنظام الأكمل ، وهذا أيضاً وجه آخر لظهوره غير ما ذكر و تابع للغلبة كما أشرنا إليه، و تخصيص المرئي بالذكر باعتبار أنه مناسب لوصفه تعالى بالظهور (فأیُّ ظاهر أظهر و أوضح من الله تعالى) متفرع على الوجوه الأربعة أو تعليل لها لأنك لا تعدم صغته حيث ما توجهت فهو الظاهر

وجوده بعجائب تديره و غرائب تقديره للمتفكرين والواضح ثبوته وعلمه بإنشاء
الأجرام العلوية، وإبداع الأجسام السفلية للناظرين (و فيك من آثاره ما يغنيك)
لأن ما في الإنسان من طرائف الصنع و لطائف التدبير يغنيه في معرفة صانعه عن
سائر المبدعات العجيبة والمخترعات الغريبة (والظاهر من البارز بنفسه) للناظرين
و إنما قال بنفسه لأنه تعالى أيضاً بارز لكن بروزه بحججه و آثاره (و المعلوم
بحدّه) للحادّين يعني المعلوم بشرح حقيقة ذاته و صفاته و بماله من أطرافه و
نهاياته ، والظاهر من أيضاً العالي على الشيء بالركوب عليه ، ولم يذكره إمّا
للاقتصار مع الإيماء إليه في صدر الكلام أو لأن البارز بنفسه يصدق عليه أيضاً
(فقد جمعا الاسم ولم يجمعا المعنى) للتغاير والتخالف بين معنييه في الموضعين
لأن ظهورنا حسّي يحصل بمنشأ هذه العين أو بتحديد العقل وتعيين الوصف بخلاف
ظهوره تعالى كما عرفت (و أمّا الباطن فليس على معنى الاستبطان للأشياء بأن
يغور فيها) كغور الغايص في الماء و غور بعض أجزاء الجسم في داخله على مقابل
ما في ظاهره ، و غور المتمكّن و دخوله في مكانه فلا يصح أن يقال : هو في كذا
على الحقيقة (ولكن ذلك منه على استبطانه للأشياء علماً و حفظاً و تدبيراً) يعني
أن الاستبطان منه تعالى محمول على استبطان كل واحد من علمه وحفظه وتديره
للاشياء الجلية والخفية ودخوله فيها وتعلقه بباطنها كتعلقه بظاهرها فلا تفاوت بين
التعلقين باعتبار كمون المتعلق و ظهوره ، إذ كل كامن بالقياس إلينا فهو ظاهر
بالقياس إليه جل شأنه ، و يقرب منه ما قيل من أن الباطن هو اللطيف إذا المراد
أنه يعلم بواطن الأمور وإن دقت و لطف ، ولما أشار إلى أن الباطن بمعنى العالم
باطن الأشياء أشار إلى أن ذلك متعارف في اللغة و العرف دفعا لنوهم الإنكار
بقوله (كقول القائل أبطنه) على صيغة المتكلم وحده من باب الإفعال (يعني
خبرته و علمت مكتوم سرّه) يفهم منه شيان أحدهما و هو ليس بمقصود هنا أن
خبرته بمعنى علمته ، قال الجوهرى تقول : من أين خبرت هذا الأمر أي من أين علمت
والاسم الخبر بالضم و هو العلم بالشيء . والخبر العالم . الثاني و هو المقصود هنا

ليكون دليلاً على ما سبق من أن أبطنته بمعنى علمته ولما كان هذا الكلام من معدن
 الفصاحة والبلاغة لا يرد أنه لم يثبت في اللغة أن أبطنته بمعنى علمته وإنما الثابت
 أن بطنته على صيغة المجرّد بمعنى علمته، ففي النهاية الأثيرية والصّحاح بطن
 هذا الأمر عرفت باطنه، ومنه الباطن في صفة الله تعالى ولا حاجة إلى ما قيل من أن الصيغة
 من المجرّد والهمزة للاستفهام والتاء ضمير الخطاب (والباطن من الغايب في الشيء
 المستتر) المستتر خبر بعد خبر أي المستتر بالشيء كاستتار الأجزاء الباطنة
 للجسم بالأجزاء الظاهرة، واستتار الجسم بالحجاب وأمثال ذلك (وقد جمعنا
 الاسم واختلف المعنى) إذ الباطن فيما من جهة الاستتار والاحتجاب وهو سبحانه
 منزّه عنهما، وفيه سبحانه علمه بتقاسم ذاته المقدسة بباطن جميع الأشياء وإن دق
 وبعد عن الحواس ولا تنصف به (وأما القاهر فليس على معنى علاج) أي عمل و
 مزاوله و مدافعة (و نصب) النصب بالتحريك النصب من نصب بالكسر نصباً إذا تعب
 وأنصبه غيره، وبالفتح والسكون المعادة من نصبت لفلان بفتح العين إذا عاديته
 وبالضم والسكون الشر والبلاء، ومنه قوله تعالى حكاية مستني الشيطان بنصب
 وعذاب (و احتيال ومدارة ومكر) في الصحاح مداراة الناس تهمز ولا تهمز وهي
 المداحات والمالاية وفي المغرب المداراة المخالطة، وبالهمزة مدافعة ذي الحق
 عن حقه، والاحتتيال والمكر متقاربان قال في الصحاح: المكر الاحتتيال والخديعة،
 ولا يبعد أن يقال: الاحتتيال هو استعمال الرويّة وأخذ الحيلة لدفع ضرر الغير عن
 نفسه. والمكر استعمال الرويّة وارتكاب الخديعة لا يصل الضرر إلى الغير (كما يقهر
 العباد بعضهم بعضاً) على المعاني المذكورة (والمقهور منهم يعود قاهراً والقاهر يعود
 مقهوراً) لأنّ القاهريّة على المعاني المذكورة ليست من الصفات اللازمة لذات
 القاهر، بل هي من العوارض التي يجوز انفكاكها عن المعروض فيجوز أن يصير القاهر
 في وقت ما لوقوع تدبيره على وفق مدّعاء مقهوراً في وقت آخر لعدم وقوع تدبيره
 على ذلك أو لوقوع تدبير المقهور على نحو إرادته وغلبته على تدبير القاهر كما
 يشاهد ذلك من تدبير السلاطين بل من تدبيرات أفراد الناس في مقاصدهم (ولكن
 ذلك) أي معنى القاهر (من الله تعالى على أن جميع ما خلق ملبس به الدّلّ

لفاعله) ملبس اسم مفعول من الإلباس و الدُّلُّ فاعله ، و فيه استعارة مكنية و تخيلية بتشبيه الدُّلِّ باللباس و إثبات الإلباس له ولفظ فاعله وقع موقع الضمير للإشارة إلى ما هو سبب لدُلِّ الجميع (وقلة الامتناع لما أراد به) الظاهر أنه عطف على الدُّلِّ وعطفه على أن أيضاً محتمل وذل الخلاق لفاعلهم القديم القاهر يعود إلى دخولهم في ذلّ الإمكان تحت غلبته و احتياجهم في أسر الحاجة إلى كمال قدرته و حيث لا يقدرّون على الامتناع لما أراد من صفاتهم و ذواتهم و هيئاتهم و مقاديرهم و كمالاتهم و نفعهم و ضررهم و خيرهم و شرهم للزوم حاجتهم في الذوات و الصفات و جميع الحالات إليه و رفعهم أيدي الإمكان و الافتقار من جميع الجهات بين يديه ، و لعلّ لفظ القلة إشارة إلى صدور الامتناع عن بعضهم قليلاً فيما أراد منهم من أفعالهم الاختيارية و لكن ليس ذلك لقهرهم و غلبتهم عليه بل لأنه تركهم على حالهم و لم يجبرهم تحقيقاً لمعنى التكليف والاختيار (ولم يخرج منه طرفة عين أن يقول له كن فيكون) الظاهر أنه حال عن فاعله أو عن فاعل أراد و ضمير «منه» راجع إليه و «أن يقول» فاعل لم يخرج يعني لم يخرج منه سبحانه (١) في سلطانه على الخلق وقهره عليهم طرفة عين هذا الوصف

(١) قوله و لم يخرج منه سبحانه « تركيب العبارة و اعرابها لا يخلوان عن صوبة .

قال العلامة المجلسي في مرآة العقول في التوحيد - بمعنى في توحيد الصدوق - « طريقة عين غير أنه يقول له وهو غير ظاهر ومعنى قوله « لم يخرج منه » لم ينتف منه سبحانه هذا القول طرفة عين أبداً ، وقال أيضاً : لعله يدل على أن الأشياء في كل آن محتاجة إلى إفاضة جديدة و إيجاد جديد . وقال قد أشار إلى ما أومأنا إليه بهمنيار في التحصيل وغيره حيث قالوا كل ممكن بالقياس إلى ذاته باطل و به تعالى حق كما يرشد إليه قوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » فهو أنا فأننا يحتاج إلى أن يقول له الفاعل الحق كن و يفيض عليه الوجود بحيث لو أمسك عنه هذا القول والإفاضة طرفة عين لعاد إلى البطلان الذاتي والزوال الأصلي كما أن ضوء الشمس لو زال عن سطح المسنن لباد إلى ظلمته الأصلية . انتهى .

واعلم أن في احتياج الممكن في البقاء إلى المؤثر بحثاً لحويلاً في علم الكلام ومضمون هذا الحديث هو الحق الذي انتهى إليه بحثهم واختاره المحققون منهم وذلك لأن علة الاحتياج إلى العلة أمكان الممكن و هو صفة ثابتة له بعد الوجود و غلط غير أهل الحق و نفوه - و . بهذه الكلمة المنكرة «لوجاز على الواجب عدمه وجود العالم» وفي من اثبت به

أعني قوله «كن فيكون» وفيه إشارة إلى أنه القاهر الذي لا يعود مقهوراً أبداً بخلاف القاهر مثلاً وإنما قلنا: الظاهر ذلك لأنه يحتمل أن يكون حالاً عما ذكر، ويكون فاعل لم يخرج ضميراً راجعاً إليه و يعود ضمير منه إلى القاهر ويجعل «أن يقول» بدلاً عن ضمير منه يعني لم يخرج الفاعل وهو الله تعالى من كونه قاهراً على الخلق ومن أن يقول كن فيكون طرفة عين، وفيه أيضاً إشارة إلى ما ذكر. ويحتمل أيضاً أن يكون حالاً عن ضمير «به» أو عن مفعول ما خلق وضمير منه حينئذ راجع إلى لباس الذل «إلا أن» في ربطه «أن يقول» بما قبله خفاء يزول بالتقدير أي أن يقول له يعني لم يخرج المخلوق من لباس الذل في حدوث ذاته وصفاته ووجوده وبقائه و من أن يقول الله تعالى له كن فيكون طرفة عين، وفيه إشارة إلى أن الممكن في بقاءه يحتاج إليه سبحانه وسر ذلك ما أشار إليه جماعة من المحققين منهم بهمنيار في التحصيل من أن «كل ممكن بالقياس إلى ذاته باطل و به تعالى حق» كما يرشد إليه قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه فهو آفاً» أي يحتاج إلى أن يقول له الفاعل الحق كن ويفيض عليه الوجود بحيث لو أمسك عنه هذا القول والإفاضة طرفة عين لعاد إلى البطلان الذي أتى والزوال الأصلي كما أن ضوء الشمس لو زال عن سطح المستنقضى لعاد إلى ظلمته الأصلية (والقاهر مثلاً، على ما ذكرت و وصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى) كيف وقهرنا ينادي بالعجز والنقصان وقهره ينادي بكمال الغلبة والسلطان، فسيحان من قهر الجبابة بالموت والنكال وغلب القياصرة بدون السيف والنصال (وهكذا جميع الأسماء وإن كنا لم نستجمعها كلها) مثل الرأق والبارى والقُدوس والقيوم وغير ذلك من الأسماء التي لم يقع التسمية بها في الخلق (فقد يكتفي بالاعتبار بما ألقينا إليك) فإن العاقل اللبيب يعرف في جميع أسمائه ما يليق به بالقياس إلى ما ذكر ولو وقعت التسمية بها في الخلق لعرف الفرق بين المعنيين (والله عونك وعوننا) العون الظهير على الأمر والجمع الأعوان (في إرشادنا) إلى الحق (و توفيقنا) لقبوله، وفي تقديم الدعاء للمخاطب أولاً و الاحتجاج في البقاء من لم يقل وجهه وصدور هذا العلوم من الأئمة الأطهار عليهم السلام معجزة عظيمة ولا يوجد مثلها في أحاديث مخالفينا البتة، (ش)

ضمه إلى أنفسهم القدسية ثانياً تعطف به وإيماء إلى كمال القرب بينهم وبين شيعتهم
التابعين لأقوالهم وأعمالهم.

(باب)

(تأويل الصمد)

لعل المراد بالتأويل هنا معنى التفسير (١) وهو كشف معناه لا المعنى
المصطلح وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى ما هو أخفى منه .

((الاصل))

١- «علي بن محمد، ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الوليد و
لقبه شباب الصيرفي» عن داود بن القاسم الجعفري قال: قلت لأبي جعفر الثاني
«عليه السلام»: جعلت فداك ما الصمد؟ قال: السيد المصمود إليه في القليل والكثير.»

((الشرح))

(علي بن محمد، ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد؛ عن محمد بن الوليد ولقبه
شباب الصيرفي عن داود بن القاسم الجعفري) من أولاد جعفر بن أبي طالب عليه السلام
ثقة جليل القدر (قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك ما الصمد؟ قال:
السيد المصمود إليه في القليل والكثير) سأل بما عن شرح اسم الصمد فلذلك
أجاب عليه السلام به وأشار بذكر القلة: الكثرة إلى أن المعتبر في مفهوم الصمد هو كونه
مرجوعاً إليه في الحوائج كلها قليلاً وكثيراً، حقيراً وكبيراً، للتنبيه على
أن الحق بهذا الاسم هو الحق الغني عن الغير من كل وجه وأن إطلاقه على
غيره إنما هو على سبيل التجاوز والإضافة إذ كل سيد سواء فهو في رتبة الحاجة
إلى الغير فليس مصموداً إليه في الجميع.

(١) قوله لعل المراد بالتأويل هنا معنى التفسير، لاشبهة فيه ولا يناسبه كلمة لعل وكذلك
في أكثر الأحاديث وعرف القدماء و لذلك ترى جميع ما نسميه تفسيراً من أقوال مشاهير
المفسرين كفتادة وابن عباس ومجاهد صماء الطبري تأويلاً (ش).

((الاصل))

٢. « عده من أصحابنا ، عن أحمد بن أبي عبد الله ، عن محمد بن عيسى ، عن «
 « يونس بن عبد الرحمن ، عن الحسن بن السري ، عن جابر بن يزيد الجعفي قال : «
 « سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد. فقال : إن الله تباركت أسماؤه التي
 « يدعأ بها و تعالى في علو كنهه واحدٌ توحّد بالتوحيد في توحده ، ثم أجراه
 « على خلقه ، فهو واحدٌ ، صمدٌ ، قدّوسٌ ، يعبد كل شيء و يصمدُ إليه كل شيء
 « ووسع كل شيء علماً » .

« فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل الصمد ، لما ذهب إليه المشبهة : أن «
 « تأويل الصمد : المصمت الذي لا جوف له ، لأن ذلك لا يكون إلا من صفة الجسم
 « والله جل ذكره متعال عن ذلك ، هو أعظم و أجل من أن تقع الأوهام على
 « صفته أو تدرك كنه عظمته ، ولو كان تأويل الصمد في صفة الله عز وجل المصمت ، لكان
 « مخالفاً لقوله عز وجل : « ليس كمثله شيء » لأن ذلك من صفة الأجسام «
 « المصمتة التي لأجواف لها ، مثل الحجر والحديد و سائر الأشياء المصمتة التي
 « لأجواف لها ؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فأما ما جاء في الأخبار من ذلك
 « فالعالم عليه السلام أعلم بما قال ، و هذا الذي قال عليه السلام : « إن الصمد هو السيد المصمود ،
 « إليه » هو معنى صحيح موافق لقول الله عز وجل : « ليس كمثله شيء » والمصمود
 « إليه المقصود ، في اللغة قال أبو طالب في بعض ما كان يمدح به النبي صلى الله عليه وآله
 « من شعره : »

و بِالْجَنَادَةِ الْقُصُودِ إِذَا صَعِدُوا هَا * يَوْمُونَ قَدْ فَا رَأْسَهَا بِالْجَنَادِلِ
 « يعني قصدوا نحوها ، يرمونها بالجنادل يعني الحصا الصغار التي تسمى
 « بالجمار و قال بعض شعراء الجاهلية . [شعراً] :

مَا كُنْتُ أَحْسِبُ أَنْ يَذِمَّا ظَاهِرًا * لِي فِي اكْتِنَافِ مَكَّةَ يُصَمِّدُ
 . يعني يقصد . وقال ابن الزبير قال : « وَلَا رَهْبَةَ الْأَمِيدَةِ صَمْدُ (١) »

« و قال شداد بن معاوية في حذيفة بن بدر: »
 «عَمَّوْنُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ * خُذْهَا خَذِيفًا فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصُّمَدُ»
 « و مثل هذا كثير والله عز وجل هو السيد الصمد الذي جميع الخلق من »
 « الجن و الانس إليه يصمدون في الحوائج و إليه يلجأون عند الشدائد و منه »
 « يرجون الرخاء و دوام النعماء ليدفع عنهم الشدائد ».

((الشرح))

(عذرة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن السري، عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد فقال: إن الله تباركت أسماؤه) أي ظهرت عن المعاييب والتقائص كذا فسره عياض، وقال القرطبي تباركت أسماؤه معناه كثرت صفات جلاله و عظمته (التي يدعا بها) أشار بهذا الوصف إلى فائدة وضع أسمائه تعالى وهي أن يدعو الخلائق بها في حوائجهم كما مر (و تعالى في علو كنهه) أن يدركه أحد سواه، و كنه الشيء حقيقته التي هو بها هو هو (واحد) لثانيه له في الوجود الذاتي ولا كثرة له في ذاته وصفاته فذاته ليست بمتجزئة ووجوده وصفاته ليست بزايدة، ولم يفته شيء من كمالاته بل كلما ينبغي له فهو له بالفعل وفي مرتبة ذاته (توحد بالتوحيد في توحيده) أي تفرّد بتوحيده في حال تفرّده بالوجود يعني أنه كان في الأزل قبل إيجاد الخلق يوحد نفسه بالامشارك (ثم أجراه) أي توحيده (على خلقه) (١) بأن فطرهم عليه أو كلّفهم به (فهو واحد) بالمعنى

(١) قوله « ثم أجراه على خلقه » والصحيح في تفسير هذا الكلام ان الوحدة الحقة مختصة بذاته تعالى والوحدة في سائر خلقه ظل لوحده و مأخوذة منه ، فهو المتوحد في التوحيد أي لا واحد بالوحدة الحقيقية الا هو و ذلك لما مر ان كل ممكن يجري فيه التجزئة بوجه و أشار بقوله تعالى في علو كنهه أن حقيقته أعلى من مفال افكار البشر وهذا مقدمة لتفسير التوحيد الذي سأل عنه السائل أي دليل كون الوحدة صفة خاصة به تعالى ان ذاته تدالت عن فكرنا ونحن لا نتقبل شيئاً واحداً لا يدخله التجزى بوجه . (ش)

المذكور (صمد) يرجع إليه جميع الخلايق في جميع الحوائج (قدّوس) طاهر من
التقايص والعيوب ومنتزعه عن الأولاد والأنداد وغيرهما ممّا لا يليق به (يعبد
كل شيء) ناظر إلى الواحد لأنّ الوحدة المطلقة وعدم المشاركة في الوجود
الذاتي يقتضيان عدم المشاركة في العبادة فكل شيء عابد له لا معبود (و يصمد
إليه كل شيء) ناظر إلى الصمد والصمد المقصد وفعله من باب طلب (ووسع كل شيء
علماً) ناظر إلى القدّوس لأنّ القدس يقتضي العلم بجميع الأشياء لئلاّ يلزم
الجهل المنافي له. (فهذا) أي ما ذكر من الصمد السيد المصمود إليه في القليل و
الكثير. و الظاهر أنّ هذا كلام المصنّف رضي الله عنه (هو المعنى الصحيح في
تأويل الصمد) (١) عرف المسند إليه بالإشارة لزيادة التمييز والإيضاح و عرف
المسند بلام التعريف لقصد الحصر وأتى بضمير الفصل لقصد المبالغة فيه ولهذا أيضاً
صرّح بالجزء السلبي فقال (لا مذهب إليه المشبهة أن تأويل الصمد المصمت
الذي لا جوف له) هؤلاء لما رأوا أنّه تعالى صمد وأنّ الصمد يطلق في اللغة على
المصمت الذي لا جوف له أوّلوه به و مالوا إلى توصيفه بأنّه مصمت وإلى تقدّسه
بأنّه لا جوف له كما نسان و نحوه فلحقه التشبيه لأنّ في الخلق ما هو بهذه الصفة فتأويل
الصمد بهذا باطل لما أشار إليه بقوله (لأنّ ذلك) أي تأويل الصمد بهذا (لا
يكون إلاّ من صفة الجسم) الذي ليس له جوف و ليس خالي الباطن (والله جلّ
ذكره متعال عن ذلك) أي عن أن يكون صمداً بهذا المعنى و يتّصف بصفة الجسم

(١) قوله و فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل الصمد ، الظاهر أن الحصر في كلام
الكليفي اضافي بالنسبة الى المعنى الآخر و هو الجسم المصمت الذي لا جوف له وهو تشبيه
و تجسيم تعالى الله عنه وقد نقلوا في تفسير الصمد قريباً من عشرين قولاً على ما في البحار و
مرآة العقول منها قول محمد بن الحسن المصدّق القائم بنفسه الفنى عن غيره. ومنها قول زيد
ابن علي (ع) : الصمد الذي اذا أراد شيئاً قال له كن فيكون، ومنها قول الحسين بن علي
عليهما السلام ان قوله تعالى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد، تفسير الصمد . و منها
الصمد الذي لا يأكل ولا يشرب ولا فائدة في نقل جميع ما ذكر و مرجع الجميع الى شيء
واحد كما قال المجلسي رحمه الله. (ش)

ثم بالغ في تعاليه عن ذلك بقوله (هو أعظم وأجل من أن تقع الأوهام على صفته) لأن غاية مراحل الأوهام هي أواخر عالم الأبدان ، ونهاية منازل الأفهام هي أواخر عالم الإمكان وصفة الواجب خارجة بالذات عن العالمين بمراحل غير معدودة و منازل غير محصورة (أو تدرك كنه عظمته) لأن عظمته تعالى لا تنهاى قدراً و عرفاناً ، و لذلك كلما غاص العارف المتقرب إليه في البحر الزاخر من عظمته و عبر منزلاً من منازلها ازدادت عظمته في نفسه و علم منها فوق ما علمه أولاً وهكذا حتى يكمل عقدي يقينه بذلك و يبلغ إلى نهاية ما يتصور له من منازلها فينادي بالعجز عن معرفته و يقر بعلو عظمته كما نطق به لسان سيد الأنبياء و أشرف الأوصياء صلى الله عليهما وعلى أولادهما النجباء (ولو كان تأويل الصمد في صفة الله تعالى المصمت) الذي لا جوف له فاللام للعهد (لكان مخالفاً لقوله (١) تعالى : ليس كمثله شيء) واللام باطل فالملزوم مثله ، و أشار إلى بيان الملازمة بقوله : (لأن ذلك من صفة الأجسام المصمتة التي لأجواف لها مثل الحجر و الحديد و سائر الأشياء المصمتة التي لأجواف لها تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) قوله و مثل الحجر - إلى قوله لها في بعض الكتب نسخة و في بعضها أصل فإن قلت : لا شبهة في أنه تعالى شيء لا جوف له ، و هو المراد بقول من قال إنه المصمت الذي لا جوف له لا ما هو الظاهر منه أعني الجسم المصمت فإن المصمت لا جوف له ، و هو يعم الجسم وغيره قلت : هذا التوجيه لا يصح من جانب المشبهة لأنهم صرحوا بأنه تعالى جسم نوري صمدى كما مر على أن الظاهر المتبادر من المصمت في اللغة و العرف هو الجسم الذي لا جوف له فلا يجوز وصفه تعالى به قطعاً (فأما ما جاء في الأخبار من ذلك فالعالم ﷻ أعلم بما قال) (٢) ثم يرد بذلك ما هو المتبادر من أنه جاء

(١) قوله : لكان مخالفاً لقوله تعالى ، يعنى أن الخبر إذا خالف ظاهر الكتاب فهو مردود وهذا يدل على حجية ظاهر الكتاب عند المصنف ، و قوله : لأن ذلك من صفة الأجسام ، ان الخبر المخالف لصريح العقل أيضاً مأول. (ش)

(٢) قوله و قال عالم (ع) أعلم بما قاله تأويل الصمد بالذى لا جوف له وارد في الأخبار *

شرح أصول الكافي - ٥٥ -

في الأخبار تأويل الصمد بالمصمت الذي لاجوف له لأنه خلاف الواقع ، بسل
أراد به ما جاء فيهما من تأويل الصمد بالشيء الذي لاجوف له ، مثل ما رواه الصدوق في
كتاب التوحيد بالسند الصحيح «عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له :
ما الصمد؟ قال : الذي ليس بمجوف» نقلنا بعض الحديث ، وما رواه فيه أيضاً بسنده
«عن أبي الحسن عليه السلام قال : الصمد الذي لاجوف له» و ما رواه فيه أيضاً بسنده «عن
الحسين بن علي عليه السلام أنه قال : الصمد الذي لاجوف له - الحديث» وقوله رحمه الله
«قال العالم عليه السلام أعلم بما قال» يشعر بأن ظاهر التأويل ليس بصحيح وذلك إما لأنه
بزعمه يرجع إلى التأويل بالمصمت (١) الذي لاجوف له أو لأنه لا يوافق اللغة

في ظاهره غير مراد البتة لانه يستلزم الجسمية فلا بد ان يكون له تأويل لاينا في التنزيه
ولما لم يبين لصاحب الكافي رحمه الله ذلك التأويل إحالة الى الائمة عليهم السلام وقال صدر
المثاليين : قد مر في الحديث السادس من باب الارادة انها من صفات الفعل ان المخلوق
اجوف مشمل (وهو في مذهبنا هذه في الصفحة ٣٥٧ من المجلد الثالث) قال المصدر : فاذا
كان المخلوق بما هو مخلوق اجوف بالمعنى الذي من لوازم المخلوقية كان الخالق
موصوفاً بمقابلته وهو الصمد بالمعنى الذي يقابل ذلك المعنى وقال كما ان لفظ البد والجنب
والاعين والمجىء والاستواء قد جاءت في القرآن و ان الاصل في الجميع ان بأول على وجه
لا يخل بالتوحيد الخالص عن التشبيه وقال معنى الصمدانه تعالى برىء عن القوة والامكان
كما ان معنى الاجوف في المخلوق ان للحوادث مدخلا فيه كما مر ، وذكر المجلسي رحمه
نحو ما نقلناه من المصدر قال فهو كناية عن عدم الانفعال والتأثر عن الغير وكونه محلاً
للحوادث كما مر عن الصادق (ع) و نقل الحديث السادس الذي اشار اليه صدر
المثاليين . (ث)

(١) قوله ولانه يرجع بزعمه الى التأويل بالمصمت الفرق الذي ذكره الشارح بين
قوله «الذي لاجوف له والمصمت الذي لاجوف له» غير ظاهر و اعتراضه على الكليني (د)
غير وارد ، أما الاول فلان الذي لاجوف له يطلق على المصمت لا غير والمجرد الذي ليس له
أجزاء واعتداد أصلاً ، وان صدق عليه انه لاجوف له بالمعنى السلبي لكن المتبادر من مثل
هذه العبارة عدم الملكة كما ان قولنا لا يمشي ولا يطير لا يتبادر منه الا الحيوان دون الحجر

أولاً أنه لا يظهر المقصود منه ووجه صحته في نفسه، فإن أراد الأول فهو ظاهر
البطلان لظهور الفرق بين المصمت الذي لا جوف له وبين الشيء الذي لا جوف له ،
والأول جسم قطعاً دون الثاني، وإن أراد الثاني فهو أيضاً ظاهر البطلان لأن هذا
التأويل على تقدير أن لا يكون معنى حقيقياً للصمد في اللغة فلا جواز لإنكار أن
يكون معنى مجازياً له فهو يوافق اللغة قطعاً على أن الصمد قد فسرته علي بن
الحسين عليه السلام بأنه الذي لا شريك له ، ولا يؤوده حفظ شيء ، ولا يعزب عنه شيء ، و
أوله زيد بن علي بن الحسين عليه السلام بأنه الذي إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون ،
و بأنه الذي أبدع الأشياء فخلقها أضعافاً وأشكالاً و أزواجاً ، و تفرّد بالوحدة
بلا ضد ولا شكل ولا مثل ولا ند ، وأوله ابن الحنفية بأنه القائم بنفسه الغني عن
غيره ، و أوله غيره بأنه المتعالي عن الكون والفساد ، و بأنه الذي لا يوصف
بالغاير ، يظهر كل ذلك لمن نظر في كتاب التوحيد ، ولم يقل أحد : هذه
التأويلات ليست بصحيحة لأنها لا توافق اللغة (١) ، وإن أراد الثالث فأقول هذا التأويل
له معنى صحيح ووجه ظاهر إذ الجوف كما يطلق على فرجة في الباطن كذلك يطلق
على الباطن وإن لم يكن له فرجة كما إذا قيل هذا في جوف ذاك أي في تحته فالجوف
من الصفات اللازمة للجسم ففيه كناية عن شيء الجسميّة عنه تعالى ، بل لا يبعد أن
يكون هذا التأويل تنزيهاً له تعالى عن التشبيه على الإطلاق و عن أن يكون له
جزء ووجود و صفات رائدة وكمال بالقوّة إذ كل ما كان له أحد هذه الأمور كان
له فرجة عقلية وجوف معنوي يستقر فيه وجه التشبيه والأجزاء والوجود والصفات
و استعداد الكمال ، و بالجملة فيه إشارة إلى التوحيد المطلق ووجه نفي التشبيه

و النيات . واما الثاني فلان الكليني رحمه الله رد ظاهر هذا التفسير وتوقف في تأويله
ومكنا وظيفة العلماء وغيرهم في كل ما لا يمكن قبول ظاهره ولاراد أصله ، وليست الشارح راعى
الادب في اعتراضه على صاحب الكافي رحمه الله (ش)

(١) قوله : ليست بصحيحة لأنها لا توافق اللغة و ذلك لأنها توافق اللغة وإن كانت
مجازاً فإن المجاز أيضاً موافق للغة والتأويل الباطل أن لا يصح حقيقة ولا مجازاً . (ش)

بشيء من مخلوقاته أن كل مخلوق فهو ذوجوف وفرجة بما له من المهيبة والأجزاء (١) والوجود والاستعداد (وهذا الذي قال عليه السلام « إن الصمد هو السيد المصمود إليه » هو معنى صحيح موافق لقول الله تعالى ليس كمثله شيء) لأن تفسير الصمد بهذا المعنى لا يوجب تشبيهه بخلقه بخلاف تفسيره بالمصمت الذي لا جوف له ، أو بالشيء الذي لا جوف له فإنه يوجب تشبيهه بالأجسام المصمتة وهو مخالف لما نطق به الآية الكريمة ، وأنت تعلم أن تفسيره بالمصمت يوجب ذلك دون تفسيره بالشيء الذي لا جوف له فإنه يوجب التوحيد المطلق والتنزيه التام (والمصمود إليه المقصود في اللغة) لا المصمت الذي لا جوف له وفيه رفع لتوهم حمل المصمود إليه على المصمت . ثم استشهد لهذا بكلام البلغاء فقال : (قال أبو طالب في بعض ما كان يمدح به النبي صلى الله عليه وآله) من شعره هو بالجمرة القصوى إذا صمدوا لها يؤمنون قدفاً رأسها بالجنادل) الجمرة بالفتح والسكران واحدة جمرات المناسك وهي ثلاث جمرات يرمين بالجمار ، والقصوى مؤنث لا تصي من القصو وهو البعد يقال : قصى المكان يقصو قصواً أي بعد و لعل المراد بها جمرة العقبة (يعني قصدوا نحوها) تفسيره لمدحوا لها (يرمونها بالجنادل) جمع الجنادل بسكون النون وهي الحجارة (يعني الحصا الصغار التي تسمى بالجمار) الحصا بالفتح والقصر جمع الحصاة و الصغار بالكسر جمع الصغير ، والجمار بالكسر هي الصغار من الأحجار جمع جمرة وبها سموا المواضع التي ترمى جماراً و جمرات مجازاً لما بينهما من الملازمة ، وقيل

(١) قوله د بماله من المهيبة والأجزاء ، هذا تأويل صدر المألهين بعينه . (ش)

(٢) قوله د في بعض ما كان يمدح به النبي (ص) هذه قصيدة معروفة قاله أبو طالب بعد ما أخبر النبي (ص) بأمر الصحيفة و أن الأرض أكلها . قال ابن كثير هي قصيدة بليغة جداً لا يستطيع أن يقولها إلا من نسبت إليه وهي أفضل من المطلقات السبع و أبلغ في تأدية المعنى ، وفي خزائن الأدب للبغدادي عن الواقدي توفي أبو طالب في النصف من شوال في السنة العاشرة من النبوة وهو ابن سبع و ثمانين سنة واختلف في إسلامه قال ابن حجر رأيت لعلي بن حمزة البصري جزءاً جمع فيه شعر أبي طالب وزعم أنه كان مسلماً و مات على الإسلام وأن الحشوية تزعم أنه مات كافراً . (ش)

لتجتمع ما هنالك من الحصا من تجمّع القوم إذا تجمعوا كذا في المغرب (و قال بعض شعراء الجاهلية) أي الفرق الجاهلية (ما كنت أحسب أن بيتاً ظاهراً لله في أكاف مكة يصمد . يعني يقصد) الكنف بفتح الحاء الناحية وأحسب بمعنى أظن من الحساب بالكسر تقول حسبته صالحاً أحسبه من باب علم إذا ظنته صالحاً ، أو بمعنى أعد من الحساب تقول . حسبته أحسبه من باب طلب إذا عدته (وقال ابن الزبرقان) بكسر الزاي والراء بينهما باء موحدة ساكنة ، قال الجوهري : ذبرت الثوب صفّته والزبرقان القمر ، والزبرقان بن بدر الفزاري ، و قال أبو يوسف : سمي الزبرقان لصفرة عمامته وكان اسمه حصيناً . وقال صاحب المغرب : الزبرقان لقب ابن بدر واسمه الحصين يعني بالتصغير أو حصن بكسر الحاء ، والدرهم الزبرقاني درهم أسود كبير (ولارهيبة الأسد صمد) أي مصمود إليه في الحوائج ، و رهيبة على التصغير اسم رجل (١) (وقال شداد بن معاوية (٢) في حذيفة بن بدر) عند ملاقاته في القتال . (و علوته بحسام ثم قلت له : خذها حذيف فأنت السيد الصمد) . علوته بحسام أي رفعت الحسام فوق رأسه والحسام السيف القاطع ، و حسام السيف أيضاً طرفه الذي يضرب به و «حذيف» منادى مرخم بحذف الأداة و «خذها» أمر على سبيل التهكم و ضمير التأنيث راجع إلى الحسام باعتبار الضربة و نحوها (و مثل هذا كثير) في كلام الفصحاء والبلغاء (و الله تعالى هو السيد الصمد الذي جميع الخلق من الجن والإنس) ذكرهما على سبيل الاقتصار أو شدة احتياجهما إليه سبحانه وإلا فالملائكة المقرَّبون والخلائق والرُّوحانيون أيضاً محتاجون إليه في وجودهم وكمالاتهم (إليه يصمدون في الحوائج و إليه يلجئون

(١) لم نر في رجال العرب اسم رهيبة و ابن الزبرقان ليس ابن الحصين الفزاري الصحابي بل كان من طبقة ابن المقفع و عمران من الخوارج وكان رهيبن بالنون أحد رؤسائهم والله العالم . (ش)

(٢) قوله و قال شداد بن معاوية ، ذكر البيت في الصحاح واللسان شاهداً ولم يسميا قائله و شداد بن معاوية هذا من رجال حرب داحس وغبراء و ذكره في الاغانى في الجزء السادس عشر ولولا مخافة التطويل والخروج عن المقصود لأوردنا قصتهم و يذكر في حرب الجمل أيضاً اسم شداد بن معاوية و ربما ينسب إليه قتل محمد بن طلحة بن عبيد الله و ليس ذلك الشاعر الذي ذكره الكليني - رحمه الله - لتأخره جداً . (ش)

عند الشدايد ومنه يرجون الرخاء و دوام النعماء) أي النعماء الظاهرة والباطنة،
و تقديم الظرف في المواضع الثلاثة لقصد الحصر (ليدفع عنهم الشدائد) الظاهر
أنه تعليل و غاية لقوله « وإليه ياجئون في الشدائد » و كونه تعليلاً للجميع بعيداً
وما ذكره من لجأ الجميع إليه مؤمناً كان أو كافراً أمر يشهد عليه العقول ويحكم
به التجربة و يدلُّ عليه الخبر والآية، أمّا المؤمن فظاهر وأمّا الكافر فلا أنه إذا
وقع في بليّة أو دخل في مصيبة و لم يجد ملجأ سواه لم يدع في رفعها إلاّ إياه
كما دلّ عليه حكاية فرعون و قوله تعالى « وإذا مسّكم الضرّ في البحر ضلّ من
تدعون إلاّ إياه ».

(باب)

(الحركة و الانتقال)

من مكان إلى مكان ومن وضع إلى وضع .

((الاصل))

- ١- « محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل البرمكي ، عن علي بن عباس ،
« الجراذيني ، عن الحسن بن راشد ، عن يعقوب بن جعفر الجعفري ، عن أبي إبراهيم
« عليه السلام قال : ذكر عنده قومٌ يزعمون أن الله تبارك و تعالى ينزل إلى السماء ،
« الدنيا ، فقال : إن الله لا ينزل ولا يحتاج إلى أن ينزل ، إنما منظره في القرب و ،
« البعد سواء ، لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد ولم يحتاج إلى شيء بل يحتاج ،
« إليه و هو ذو الطول ، لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم ، أمّا قول الواصفين : إنه
« ينزل تبارك و تعالى فأنما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أو زيادة و كل متحرك ،
« محتاجٌ إلى من يحركه أو يتحرك به ، فمن ظنّ بالله الظنون هلك ، فاحذروا في
« صفاته من أن تفقوا له على حدّ تحدّ و نه بنقص أو زيادة أو تحريك أو ترك أو
« زوال أو استئزال أو نهوض أو قعود ، فإنّ الله جلّ وعزّ عن صفة الواصفين و ،

«نعت الناعتين و توهم المتوهمين، وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين» .

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل البرمكي ، عن علي بن عباس الجراذيني) بالراء المهملة بعد الجيم المضمومة و بالذال المعجمة بعد الألف قبل الياء المثناة من تحت وبالنون قبل الياء رازي ضعيف رمي بالغلو ونحوه عليه (عن الحسن بن راشد ، عن يعقوب بن جعفر الجعفري ، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال : ذكر عنده قوم يزعمون أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا) يعني يزعمون أن له تعالى مكاناً أعلى الأمكنة وهو العرش وقد ينزل منه إلى هذه السماء طلباً لقربه من أهل الأرض وندائهم بما أراد . نقل الآبي في كتاب إكمال الإكمال عن بعض غلاة المجسمة (١) أنه نزل عبدالويعظ من أدراج المنبر وقال : هكذا ينزل تمثيلاً

(١) قوله وعن بعض غلاة المجسمة ، نقل مثل ذلك عن ابن تيمية وكان الآبي أراد ، و قد يتكلف المتأخرون في نفى القول بالتجسيم عنه مع تصريحه بالنزول وأنه على المعنى العقلي وان تأويله ضلال وخروج عن طريقة السلف والحق أن من ثبت اللوازم البينة للجسمية فهو مجسم سواء صرح بالجسم أم لا ، وظاهر أن من ينزف بأنه تعالى فوق العرش حقيقة وأنه ينزل إلى السماء الدنيا حقيقة ولكن يحرم استعمال لفظ الجسم لأنه لم يرد في الشرع إطلاق الجسم عليه وأسماء الله توقيفية فهو مدغم بأنه جسم حقيقة وإن لم يحز إطلاق الجسم عليه تعبدًا ، قال الفاسي في تفسيره المسمى بحاسن التأويل وهو مشعب لابن تيمية عن الحافظ ابن عبد البر أن حديث «ينزل ربنا كل ليلة إلى آخره» ثابت من جهة النقل صحيح الإسناد لا يختلف أهل الحديث في صحته و فيه دليل على أن الله في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة وهو حجته على المعتزلة والجهمية في قولهم إن الله في كل مكان وليس على العرش والدليل في صحة ما قال أهل الحق قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» الخ ، فال و من الحجة أيضاً في أنه عز وجل على العرش فوق السموات السبع أن الموحدين أجمعين من العرب والعجم إذا كرههم أمر أو نزل بهم شدة رفعوا وجوههم *

لنزوله تعالى - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - (فقال : إن الله لا ينزل) من مكان إلى مكان لتزله عن المكان لأن افتقاره إلى المكان مستلزم للنقصان اللازم للإمكان (ولا يحتاج) في إمضاء ما أراد (إلى أن ينزل) دفع لما توهموه من احتياجه في إمضاء إرادته إلى تحصيل القرب المكاني من العباد وعلل عدم احتياجه إلى ذلك بقوله (إنما منظره) أي مراقبته للأشياء بالعلم والإحاطة (في القرب والبعد سواء) (١) أي فيما يتصور فيه القرب والبعد بالنظر إلى عالم الحواس و

عالي السماء ونسبوا أيديهم رافعين مشيرين بها إلى السماء وفي التفسير المذكور نقلا عن الشيخ إبراهيم الكوراني هو يعني ابن تيمية على مذهب السلف قائل بأن الله فوق العرش حقيقة مع نفى اللوازم انتهى . و أقول اثبات الملزوم مع نفى اللازم لا يصدر من العقلاء . وقال نقلا عن الشهاب الألوسي المفسر حاشا لله أن يكون - يعني ابن تيمية - من المجسمة بل هو أبرأ الناس منهم . نعم يقول بالفوقية وذلك مذهب السلف وهو بمنزلة عن التجسيم انتهى . و أقول بالفوقية الحقيقية هو التجسيم بعينه سواء أقر به القائل أم لا وأما الفوقية المجازية أعني كونه قاهراً على عباده فهو مما يثبراً منه ابن تيمية وأتباعه أشد الثبري وذلك لأن كونه تعالى قاهراً فوق عباده مما اتفق عليه أهل الإسلام وغيرهم ولا معنى لمخالفة ابن تيمية معهم إلا في المعنى الحقيقي . وقال نقلا عن عبد القادر الجيلاني في معنى الاستواء على العرش انه استواء الذات على العرش لا على معنى القعود والماسة كما قالت المجسمة والكرامية ولا على معنى الملوك والرقعة كما قالت الأشعرية ولا على الاستيلاء والعلبة كما قالت المعتزلة لأن الشرع لم يرد بذلك ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين من السلف الصالح من أصحاب الحديث ذلك بل المنقول عنهم حمل على الإطلاق أقول : وهذا غير مقبول لأن الفوقية إما حقيقية وإما مجازية وقد نفى كليهما الآن بريد وجوب السكوت وقد جاء في الدين أمور يجب السكوت عنه وإيكال الأمر إلى أهله لكن لا يمكن الحكم بنفي النقيضين لأن الحكم بنفي النقيضين ليس سكوتاً بل تكلم بما فيه حماقة . (ث)

(١) قوله وإنما منظره في القرب والبعد سواء أصل شبهة المجسمة والمشبهة أنهم لا يتفكرون وجود موجود مجرد غير متحيز نسبته إلى جميع الامكنة نسبة واحدة وأما أحاديث أهل البيت عليهم السلام فمبنية على كون الوجود المجرد أقوى في تأصل الوجود وأكمل في الصفات ولم يمكن في عصرهم عليهم السلام بعد عند اصطلاح التجرد في هذا المعنى لكنهم

الأوهام وفيه رد لما اخترعته أوهام المبتدعة من قرب بعض الأشياء إليه و بعد بعضها عنه حتى أنه يحتاج إلى النزول تحصيلاً للقرب من البعيد ، و بهذا التقرير يندفع ما عسى أن يقال من أن قرباً إنما هو بحسب علمه الذي لا يعزب عنه شيء و هو بهذا الاعتبار أقرب من كل قريب فما الوجه لذكر البعد والحكم بالمساواة بينه و بين القرب (لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد) كما هو شأن المتمكن المحتاج إلى المكان فإنه إذا انتقل من مكان إلى آخر يبعد منه ما كان قريباً منه في المكان الأول و يقرب منه ما كان بعيداً (ولم يحتاج إلى شيء بل يحتاج إليه) فلم يحتاج إلى المكان والنزول و تحصيل القرب من الغير و استعمال الحيلة في إمضاء المراد بل كل شيء يحتاج إليه من جميع الجهات (و هو ذو الطول) أي ذو المن والإعطاء (لا إله إلا هو العزيز الحكيم) ذكر هذه الأوصاف أعني الطول على الإطلاق والوحدة المطلقة والغلبة القاهرة والحكمة البالغة كالتأكيد والتعليل لعدم احتياجه إلى شيء من الأشياء بنحو من الأنحاء لأن إعطاء وجود جميع الموجودات

* عليهم السلام ذكروا من خواص التجرد و صفات المجرد ما فهم منه اسماهم معناه مثل قولهم هذا ، ولم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد و غير ذلك مما منى و ما سأتى و اما هؤلاء المجسمة لعالم يعتقدوا معنى التجرد نوهوا أن الله تعالى ان لم يكن على العرش بائناً من خلقه لزم كونه في كل مكان بمعنى الحلول والنحيز وزعموا أنه عين قول الحلوليين و لزم منه امتزاجه بالفاذورات ولا يفهمون من التنزيه إلا كونه فوق العرش مبايناً لخلقهم ومحيطاً لاسمخالطاً ولا محاطاً ، قال ابن تيمية فيما نقل القاسمي : ان الذين قالوا انه في كل مكان هم اهل الحلول وهم يبعدون كل شيء والذين قالوا لاهو داخل العالم ولا خارج ولا مباين ولا حل فيه ولا فوق العالم ولا فيه ولا ينزل منه شيء ولا يصعد اليه شيء ولا يتقرب اليه شيء ، ولا يدنو اليه شيء ولا يتجلى لشيء ولا يبرأ احد و نحو ذلك فهم اهل نفى و جحود لا يبعدون شيئاً و هذا صريح في أنه لا يمتزج بوجود شيء غير جسماني و ان ما ليس داخل في العالم ولا خارجاً الى آخره فهو ليس بموجود و القائل به منكر لوجود الحق ، وفهم من الكلام الثاني معنى مناقضاً للاول لان كونه في كل مكان يناقض عدم كونه في مكان أصلاً و لم يفهم أن جميع ذلك شبيه عن التجرد. (ش)

و لواحقه و تفرده بالالهية و انضافه بالغلبة على جميع الكائنات و بالحكمة البالغة والعلم بجميع الأشياء يقتضي عدم احتياجه إلى شيء منها بالضرورة ولا يخفى أن ظاهر هذا الحديث الآتي بعد حديثين يدل على ما روي أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كذب و افتراء و يدل عليه أيضاً إنكار الرضا عليه السلام على ما روي عنه الصدوق في الفقيه وقد بالغ عليه السلام في الإنكار حتى قال : لعن الله المحرفين للكلم عن مواضعه ، ما قال رسول الله ﷺ ذلك إنما قال : «إن الله تبارك و تعالى ينزل ملكاً إلى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الأخير و ليلة الجمعة في أوّل الليل الحديث» ولكن روى المصنف في باب فضل يوم الجمعة و ليلته (١) من هذا الكتاب

(١) قوله و روى المصنف في باب فضل يوم الجمعة ، هذا هو الحديث السادس من ذلك الباب رواء عن محمد بن يحيى الطمار عن عبد الله بن محمد عن علي بن الحكم عن أبيان عن أبي عبد الله (ع) قال : ان للجمعة حقاً و حرمة فإياك أن تضع أو تقصر في شيء من عبادة الله تعالى والتقرب إليه بالعمل الصالح و ترك المجازم كلها فإن الله يضاعف فيه الحسنات ويمحو فيه السيئات ويرفع فيه الدرجات قال وذكر (يعني قال أبيان ذكر أبو عبد الله (ع)) أن يومه مثل ليلته فإن استطعت أن تحببها بالصلاة والدعاء فافعل فإن ربك ينزل في أول ليلة الجمعة إلى السماء الدنيا فيضاعف فيه الحسنات ويمحو فيه السيئات وإن الله واسع كريم انتهى . وقال العلامة المجلسي - رحمه - في قوله قال وذكر كأنه سهو من النساخ أو الرواة و على تفسيره فهو على سبيل القلب انتهى . ومقصوده أن وقال و ذكر ، سهو والصحيح ذكر وقال ، والحق أن السهو منه - رحمه - والمعنى ما أشرنا إليه من الهلاليين ولاسهو من النساخ و الرواة . وقال المجلسي - رحمه - يمكن أن يكون المراد نزوله من عرش العظمة والجلال إلى مقام التعطف على العباد وهو حسن جداً .

ثم أعلم أن عمدة تمسك المجسمة بظواهر الالفاظ و عدم جواز التأويل فيها كما نقول به نحن أيضاً في الفروع والعبادات و حجتنا في الفروع عدم إمكان خطاب الناس وتكليفهم بشيء لا يفهمون أو يفهمون خلافه فيعملون بما لا يريد منهم الله تعالى وأكثر مجسمة المتأخرين نظير ابن تيمية لا يشبّهون الله تعالى صورة معينة كصورة الإنسان بل يقولون انه محيط بكل شيء من فوق العرش والظاهر من كلام ابن تيمية المنقول في محاسن التأويل انه يرجح كون *

بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فإن استطعت أن تحييها يعني ليلة الجمعة بالصلاة والدعاء فافعل فإن ربك ينزل في أول ليلة الجمعة إلى السماء الدنيا الحديث» وقد أخذنا منه موضع الحاجة وفي طرق العامة روايات متعددة مذكورة في كتاب مسلم «أنه تعالى ينزل في كل ليلة» إلا أن في بعض الروايات أنه ينزل الثلث الأخير، وفي بعضها بعد انقضاء الثلث الأول، وفي بعضها بعد انقضاء الشطر الأول أو ثلثيه، وإذا قد ثبت بالعقل والنقل عندنا وعند أكثر العامة استحالة الجسمية والحركة و الانتقال عنه تعالى وجب التأويل في هذه الأخبار (١) على تقدير صحتها وعدم

المرش جسمياً في هيئة قبة موضوعة على السموات كسقف البيوت وقباب المساجد والمزارات من جانب واحد وهو الجانب الذي يلي رؤوس أهل الأرض بين أقصى الشرق والغرب من البر القديم وأما الجانب الآخر كأمريكا والجزائر في البحر المحيط الساكن فليس فوقهم عرش ولا يجوز لهم رفع أيديهم ورؤوسهم إلى السماء عند الدعاء وأما القاسم فيرجح إحاطة العرش من جميع الجوانب فيجوز لأهل الأرض من البر الجديد أيضاً رفع أيديهم إلى السماء فإن الله تعالى يحيط بنا من جميع الجوانب وعليهذا فهو جسم غير متناه في العظمة محيط بالعالم والعالم في جوفه نظير ما كانوا يقولون في الفلك الاطلس و متعده تعالى ينتهى إلى العرش و محدبه تعالى إلى الجانب الآخر يذهب إلى غير النهاية ، ويبقى الكلام في نزوله فإن ابن تيمية ينأى من كون ذاته تعالى محاطاً متحيزاً بل يقول انه فوق العرش ومحيط ولا يحويه شيء من المخلوقات فإذا كانت ليلة الجمعة أوفى جميع الليالي ينزل من فوق عرشه إلى جوف العرش أو إلى جوف نفسه فيصير محاطاً بمخلوقاته بيد أن لم يكن ولم نعلم انه ينزل بكليته فيسه العالم لأنه يصير أصغر من المخلوق أو ينزل ببعض أجزائه فينجزى ولا عبرة عنده بقول المنكلمين والحكماء أن كل منجز ممكن إذ لم ينقل من السلف الصالح وأما أخذ المتكلمون من كفار اليونانيين وإثمة الرفضة وأما طولنا الكلام مع عدم اقتضائه ذلك لأنى أرى في زماننا جماعة كثيرة يتعصبون لابن تيمية وابن القيم وخرافاتهما خصوصاً المدعين للإصلاح والتجديد. (ش)

(١) قوله «وجب التأويل في هذه الأخبار» و من شبه المجسم في انكار التأويل أن ظاهر الكلام حجة وأن الشارع أن أراد من الكلام ظاهره لا يجوز أن يحيلهم على*

تحريقها وقد اختلف فيه ف قيل المضاف محذوف أي فان ملك ربك ينزل وقيل المفعول محذوف والتقدير فان ربك ينزل ملكاً من الانزال، وقيل هو استعارة وتمثيل لتقريبه للدواعين وأجابته دعاءهم وعبر بذلك لقصد إفهامهم القرب، وقيل: النزول بمعنى الاقبال على الشيء فهو كناية عن إقباله تعالى على المؤمنين و فعله فعلاً يظهر به لطفه بهم، والأخير مما ذهب إليه بعض العامة. وتجبى لهذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى، ولما أشار إلى أنه تعالى لا يحتاج إلى ما توهموه من النزول أشار إلى ما يرد عليهم من المفاسد بقوله (أمّا قول الواصفين) له بصفات خلقه (إنه ينزل تبارك و تعالى فانما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أو زيادة) لأن

* دليل خفي لا يستنبطه الأفراد الناس سواء كان سمعاً أو عقلاً لانه اذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى وأعاد مرات كثيرة و خاطب به المخلوق كلهم و فيهم الذكي والبلبد والفقير وغير الفقيه وقد أوجب عليهم ان يتدبروا ذلك الخطاب ويقلوه ويتفكروا فيه وينتقدوا موجهه ثم أوجب ان لا يقصدوا بهذا الخطاب شيئاً من ظاهره لان هناك دليلاً خفياً يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره كان تدليساً أو تليساً وكان نقض البيان وضد الهدى وهو الانغاز والاحاجي اشبه منه بالهدى والبيان آه. وهذا كلام ابن تيمية على ما نقل عنه القاسمي وبذلك أنكر تأويل آيات من القرآن أيضاً مثل قوله تعالى: واليه يصعد الكلم الطيب، وقوله: واني متوفيك ورافلك الي، و يدل رفعه الله اليه، ويخافون ربهم من فوقهم، و تخرج الملائكة والروح اليه، وهو القاهر فوق عباده.

وعن ابن عبد البر من حق الكلام ان يحمل على حقيقته ولومساغ ادعاء المجاز لكل مدح ماثبت شيء من اليبادات و جل الله أن يخاطب الايها يفهمه العرب من معهود مخاطباتها مما يصح مناء عند السامعين. و ربما ينقل عن بعضهم أن تأويل ما تزعمون دلالة على التجسيم في الواجب تعالى يستلزم تجويز تأويل ماورد في المعاد من المطاعم والمشارب والجنة والنار اذا فرق بينهما في الخروج من الظاهر. أقول فرق بين المبدء والمعاد اذا دلالة العقلية والعقلية قامت في التوحيد على عدم كونه تعالى جسماً فوجب تأويل اليه واليمين والجنب والوجه والاستواء على العرش وغيرها واما المعاد فلم يتم دليل عقلي او نقلي على استحالة التجسيم حتى يصير قرينة على تأويل ظاهرها نعم اذا قامت اولوا ما يتعلق بالمعاد أيضاً كالوزن وميزان *

تلك الحركة إن كانت من صفات كماله ولم تكن له قبل وكانت بالقوة لزم (١) القول بالنقص فيه إذ لم يكن له بعض صفات كماله بالفعل وإن لم تكن من صفات كماله لزم القول بزيادة في صفاته زائدة على صفات كداله وكلاهما محال، وأيضاً الحركة الأينية من لوازم الجسم و كل جسم قابل للزيادة والنقصان (و كل متحرك محتاج إلى من يحركه) إن كانت الحركة قسرية (أو يتحرك به) (٢)

والعمل في الآخرة أوله كثير إذ لم يبين لهم تجسم الاعمال وأما العبادات فالظاهر فيها حجة إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن جاز عن وقت الخطاب وأوامر العبادات وردت للناس والناس محتاجون إلى معرفة مراد الشارع عند العمل. (ث)

(١) قوله هو كانت بالقوة اقتباس من تعريف أرسطو طالعيس للحركة وهو أنها كمال ما باشوة من حيث هو بالقوة وظاهر أن كل ما يتحرك فانما يطلب شيئاً غير حاصل له مع كونه أولى به فاذا نزل الله تعالى نمود بالله طلب مكاناً قريباً من مخلوقاته لم يكن هذا القرب حاصله له وكان أولى به أن يكون قريباً فالحركة تدل على الزيادة والنقصان سواء كانت اينية أو غيرها. (ث)

(٢) قوله والى من يحركه أو يتحرك به، كلام ملوكى لا يمكن للمسوقة أن يكماوا بمثل أو بما يقرب منه بل تعبير الهى لا يستطيع أن يعلق به الامن الهى به من عالم الملكوت والمحرك على قسمين اما أن يكون مبادئاً كإنسان يرمى حجراً واما غير مبادئ كحجر يسقط بطبيعته أو كإنسان يرمى على الارض فالاول مصداق قوله من يحركه والثانى مصداق قوله يتحرك به وأما علة احتياج الحركة الى علة فلان الحركة عرضية للجسم وكل حالة عرضية محتاجة الى علة وانما قلنا هى عرضية لانه لا يستحيل السكون على طبيعة الجسم من حيث هو جسم فاذا كانت الحركة بعلة فلا بد أن تكون العلة اما طبيعة مقارئة لذات الجسم نظير الاحراق للنار أو غير ذاته كالبياض للجدار. فان قبل استحالة احتياج الواجب الى من يحركه مبادئاً وامنة واما احتياجه الى من يتحرك به أى كون حركته بطبيعة ذاته فما الدليل على استحالة قلنا عرف استحالته اولاً من قوله (ج) من ينسب الى نقص أو زيادة لان كل متحرك يتحرك الى كمال غير حاصل له وهذا يدل على نقصه أولاً وزيادة بعد الحركة. وثانياً كل متحرك طبيعى متجزى في الجملة لان القوة المحركة التى فيه وإن كانت طبيعية شىء غير الذى يتحرك ويقبل الحركة اذ يستحيل أن يكون الفاعل والمنفعل

إن كانت إرادية أو طبيعية و في العطف مناقشة يمكن دفعها بتقدير الموصول أي ما يتحرك به أو يجعل «من» شاملة لغير العاقل على سبيل التغليب (فمن ظن بالله الظنون) أي الأنواع من الظن (هلك) هلاكاً أبدياً ، وفيه وعيد لمن تمسك في ذات الواجب و صفاته بظنه ورأيه فإن ظنون العباد مختلفة وآرائهم متباينة فربما يظنون بجناب الحق ما يليق به فيهلكون ويهلكون الأساء ما يظنون (فاحذروا) أي تحذروا (في صفاته من أن تثقفوا له على حد) يحجزكم عنه تعالى و يمنعكم من التقرب به والوصول إليه (تحدونه) استئناف لبيان الوقوف أو حال عن فاعل تثقفوا (بنقص أو زيادة) في صفاته التي لا يلحقها التحديد ولا يعرضها التعيين (أو تحريك أو تحرك) أي بتحريك الغير له أو بتحريكه بطبعه أو بإرادته (أو زوال) أي بعدم و فناء أو بتغير من وصف إلى وصف (أو استئزال) أي نزول من مكان إلى مكان أو طلبه أو إنزال الغير إياه (أو نهوض) عن مكان بقيامه على ساق كنهوضنا عن مكاننا وقيامنا فيه على سوق (أو قعود) في مكان مثل قعودنا في أمكنتنا (فإن الله جل و عز عن صفة الواصفين و نعت الناعتين و توهم المتوهمين) لتعالیه عن مدارك الوهم والحواس و تباعده من منازل العقل والقياس فلا يجوز للوهم تعيين صفة من صفاته ولا للعقل تحديد شرح حقيقة ذاته ، والصفة مصدر تقول وصفت الشيء أصفه وصفاً و صفة والهاء عوض من الواو. والنعت مصدر بمعنى الصفة تقول نعت الشيء إذا وصفته فالعطف للتفسير والتأكيد و يحتمل تخصيص الصفة بصفة الذات و تخصيص النعت بصفة الفعل (و توكل على العزيز الرحيم) أي توكل في الحذر عما لا ينبغي له أو في جميع الأمور على من يغلب الأشياء ويقهر الأعداء ويرحم الأولياء وينصر الأحياء (الذي يراك حين تقوم) إلى التمسجد أو إلى الخيرات أو إلى الأمور كلها

و واحد من جميع الجهات و معنى المنفعل من التحريك انه لو لم يكن محرك لم يتحرك و معنى الفاعل انه يلزم منه الحركة البتة فهما شيان متباينان احدهما محرك نظير الطبيعة والثاني متحرك نظير الجسمية فيما عندنا من الاجسام ولم يمهّد مثل هذا الاستدلال من سائر علماء الاسلام و هو دليل قوى على امامتهم من الله تعالى. (ش)

وفيه نوع من التحذير عمّا لا يليق به (و تقلّبك في الساجدين) أي تردّدك و حرّكاتك فيما بين المصلّين بالقيام والقعود والرّكوع والسجود وفي اقتباس الآية إشارة (١) إلى أنّ الهداية لا تنال إلّا بالتوكّل عليه والتمسك به والرّجوع إليه وإلى الدّاعي إلى التوكّل ، وهو أنّه عالم بجميع الأحوال ، وقادر على جميع الأشياء ، وناصر للأولياء وإلى غاية التوكّل عليه في المعرفة والهداية وهي القيام بطاعته والجدّ في عبادته .

((الاصل))

٢- « و عنه ، رفعه عن الحسن بن راشد ، عن يعقوب بن جعفر ، عن أبي « إبراهيم عليه السلام أنّه قال : لأقول : إنّهُ قائم فأزيله عن مكانه ولا أحدهُ بمكان «
« يكون فيه ولا أحدهُ أن يتحرّك في شيء من الأرض والجوارح ولا أحدهُ بلفظه «
« شقّ فم و لكن كما قال [الله] تبارك وتعالى : « كن فيكون » بمشيئته من غير «
« تردّد في نفس ، صمداً فرداً ، لم يحتج إلى شريك يذكر له ملكه ، ولا يفتح له «
« أبواب علمه » .

(١) قوله « وفي اقتباس الآية إشارة » بل استدلال بها على نفي القول المزور وردّ توهم من يزعم أنّه ينزل إلى السماء الدنيا لأن يسمع دعاء الناس من قريب بأنّه تعالى يسمع في جميع الاوقات ويرى العباد والساجدين والقائمين ويكفي المنوكلين عليه في كل آن فالحاجة الي أن ينزل ولا وجه للاعتقاد به فإن قبل لعله ينزل لغير غرض الاستماع قلنا هذا احتمال غير منبأدر ، بل تخرج وتخرج يعلم كل أحد أن القائل بالنزول لم يقل به الا لاصل الاستماع أولكماله ثم لو لم يكن تعالى على عرشه عالماً بأحوال العباد كيف أمر بالتوكّل عليه في قوله « توكل على العزيز الرحيم » و شرط المتوكّل عليه أن يكون عزيزاً قادراً غالباً على كل شيء ورحيماً بالمتوكّل وهذا يتوقف على أن يكون العرش و السماء الدنيا وقعر البحار متساوية لديه في العلم والقدرة . (ش)

((الشرح))

(و عنه رفعه، عن الحسن بن راشد، عن يعقوب بن جعفر، عن أبي إبراهيم عليه السلام أنه قال : لأقول : إنه قائم) بالمعنى المتعارف (١) من القيام على ساق (فأزيله عن مكانه) الظاهر من المكان معناه المعروف ، و لما كان القول بقيامه على ساق مثل البشر مستلزم للقول بزواله عن مكانه أشار بنفي اللازم إلى نفي الملزوم تنزيهاً له عن ذلك ، وإنما قلنا : الظاهر ذلك لأنه يحتمل أن يراد بمكانه مكانته الحقيقة و مرتبته القدسية أي فأزيله عن مرتبته الحقيقة القدسية الثابتة له لأن القيام على ساق ينافي تلك المرتبة فالقول به مستلزم لإزالتها عنه تعالى ، و في بعض النسخ «عن مكان» بدون الضمير و هو يؤيد الأول (ولا أحده بمكان يكون فيه) كما حده طائفة من المبتدعة حيث قالوا : هو جالس في العرش محدود به و في قوله « يكون فيه » إشارة إلى أنه حاضر في كل مكان لا بأن يكون مستقرّاً فيه بل بالعلم والإحاطة (ولا أحده أن يتحرك) أي بأن يتحرك على حذف الجار و حذفه مع أن و أن قياس (في شيء من الأركان والجوارح) بأن يتحرك رأسه أو عينه أو يده أو غيرها كما يشاهد مثل ذلك في الإنسان لقصد الإشارة و غيرها و ذلك لتنزيهه تعالى عن الحركة والأركان والجوارح و غيرها من خواص الجسم والعطف للتفسير و يحتمل أن يراد بالأركان الأعضاء الباطنة و بالجوارح الأعضاء الظاهرة ، و يحتمل أيضاً أن يراد بالأركان النواحي والجوانب أي أصفه بأن يتحرك مثلاً من السماء إلى الأرض و بالعكس و من المشرق إلى المغرب و بالعكس (ولا أحده بلفظ شق فم) الشق بالكسر الناحية والمشقة ومنه قوله تعالى « لم تكونوا بالغيب إلا بشق الأنفس » و بالفتح الفرجة والصدع مثل ما يوجد في

(١) قوله « بالمعنى المتعارف » في مقابل المكانة والمكان المتعارف وهو المختص بالأجسام سواء عرف بأنه ما يتمد عليه الشيء أو السطح الحاوي أو الفضاء المتوهم الذي يشكله الأجسام وقوله (ح) أزيله عن مكانه أي أحكم بزواله عنه و أقول ينزل من العرش إلى السماء الدنيا . (ث)

اليد والرَّجل يعني لأحدٌ. بلفظ خارج من ناحية الفم أو من مشقته أو من انفراده وافتتاحه وتقييد اللفظ بذلك للتوضيح والتفسير لأنَّ اللفظ كما صرَّحوا به عبارة عن الكلمة الخارجة من آلة النطق، وهي الفم واللسان والشفة والحنجرة ولهذا أم يأذن الشارع بإطلاقه عليه ولم يجوز أن يقال له الالفاظ كما أذن في الكلام لكون دلالة على الآلة المذكورة أقوى من دلالة الكلام عليها كما مرَّ (ولكن كما قال تعالى كن فيكون بمشيئته) أي ولكن أقول موافقاً لما قال الله تعالى إذا أراد وجود شيء لما فيه من الحكمة والمصلحة يقول له كن فيكون ذلك الشيء بمجرد مشيئته من غير لفظ ولا صوت (١) على نهاية سرعة لا جابة أمره، فقوله «كن» عبارة

(١) قوله «من غير لفظ ولا صوت» هنا سؤالان: الأول كيف أجازوا تأويل قوله تعالى «كن فيكون» على خلاف الظاهر والاستحالة في أن يكون هذا قولاً حقيقياً نظير ما كلم الله به موسى (ع) ولو جاز تأويل هذا الكلام لجاز تأويل غيره، الثاني أن كثيراً من المسلمين في الصدر الأول فهموا منه اللفظ الحقيقي وإن لم يكونوا من المجعمة فما حالهم في الهداية والضلال وصحة الاعتقاد وفساد

والجواب عن الأول أن التأويل على خلاف الظاهر عند قيام الدليل عليه غير منكر وإنما لا يجوز بغير دليل. وعن الثاني أن الخلاف في هذه الأمور وإن «كن» كان لفظاً حقيقياً أولاً، مما لا يضر بالدين ولا يعد معتقداً خلاف الحق فيه مبتدعاً أو كافراً لأن كثيراً من تفاصيل المعارف لم يكن معلومة لأكثر الناس والا لم يكن حاجة إلى الامام (ع). فان قيل إذا احتمل الظاهر التأويل ولم تر عليه دليلاً نقطع بكونه مراداً قطعاً لجواز قيام دليل على خلافه لم نقف عليه، قلنا لا ريب أن الظاهر يحصل منه الظن ولم يدع أحد حصول القطع واليقين منه من حيث هو ظاهر واحتمال قيام دليل على إرادة خلاف الظاهر ينقض اليقين ولا ينقض الظن فعلى الناس أن يتوقفوا وهو الأسلم أو يتبدوا بظنهم الحاصل من طواهر الالفاظ ويجروا عليه ما لم يروا دليلاً على خلافه وليس عليهم أن يتكلفوا لتحصيل اليقين لعدم امكانه نعم يحصل من الظاهر اليقين في التكليف الفرعية بضميمة مقدمة عقلية خارجية وهي أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة فإذا أمرنا بالتطهير والظاهر أنه بالماء ولم يدل

عن حكمه بالوجود وإرادته إتياء ، و قوله «فيكون» إشارة إلى وجوب ترتب الوجود من غير مهلة (من غير تردد فيه في نفس) أي من غير تفكير و نظر ليعلم وجه المصالح والمفاسد لأن ذلك من نوابع الجهل والنقص في العلم (صمداً فرداً) في الوجود والوجوب والقدرة والإيجاد والحفظ (لم يحتج إلى شريك يذكر له) من التذكير أو الإيثار (ملكه) و هو حقائق الممكنات و وجوداتها و آثارها ، يعني لم يحتج في أصل الإيجاد ولا في حفظ الموجودات إلى من يذكره و ينسبها على النسيان والغفلة (ولا يفتح له أبواب علمه) يفتح عطف على يذكر ولاء لتأكيد التقي يعني لم يحتج إلى شريك يفتح له أبواب العلم و يعلمه ما لم يعلم إذ لا يعرض لعلمه تغيير وتجدد و زيادة ونقصان بل علمه كامل محيط بتفاصيل الأشياء أزلاً و أبداً و بالجملة الشراكة بين الاثنين إما لعدم قدرة أحدهما على دفع الآخر أو لاحتياج كل واحد منهما إلى الاستعانة بالآخر في التدبير ، وكلاهما على الله سبحانه محال .

((الأصل))

٣- « و عنه ، عن محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن داود بن «
« عبدالله ، عن عمرو بن محمد ، عن عيسى بن يونس قال : قال ابن أبي العوجاء «
« لأبي عبدالله عليه السلام في بعض ما كان يحاوره : ذكرت الله فأحلت على غائب ، فقال «
« أبو عبدالله : ويلك كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد ، و إليهم أقرب من «
« حبل الوريد ، يسمع كلامهم و يرى أشخاصهم و يعلم أسرارهم ، فقال ابن أبي - «
« العوجاء : أهو في كل مكان أليس إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض «
« و إذا كان في الأرض كيف يكون في السماء ؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام : إنما وصفت «
« المخلوق الذي إذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان و خلا منه مكان فلا يدري «
« في المكان الذي صار إليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه فأمّا الله العظيم الشأن «

«قرينة على خلافه كان هذا مراده قطعاً و يقيناً فان قيل لعله أقام قرينة خفيت علينا بعدم فلا نقطع بمراده قلنا هذا ممكن مقول لكننا وان لم نقطع بمراده واقعاً نقطع بأنه لم يردقلاً منا غيره . (ش)

و الملك الدّيان فلا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون إلى مكان .
و أقرب منه إلى مكان .

((الشرح))

(و عنه عن محمد بن أبي عبد الله) ليس للضمير مرجع ظاهر و قيل : هو إمّا راجع إلى محمد بن أبي عبد الله مثل السابق و قوله عن محمد بن أبي عبد الله بدل لقوله عنه و بيان له أو راجع إلى المصنف والكلام من تلامذته (عن محمد بن إسماعيل عن داود بن عبد الله) لم يذكره العلامة في الخلاصة و قيل : هو أبو سليمان داود بن عبد الله الذي روى عن القاسم بن حمزة بن القاسم العلوي عن محمد بن إسماعيل البرمكي عنه (عن عمرو بن محمد) قيل : هو عمرو بن محمد الأسدي من رجال الكاظم عليه السلام (عن عيسى بن يونس) لم يذكره العلامة في الخلاصة ، و قيل : هو عيسى بن يونس بن عيسى ابن حميد الشاكري الكوفي من رجال الصادق عليه السلام ، و في بعض النسخ فعن عمرو عن محمد بن عيسى بن يونس بلفظة عن بعد عمرو بدل ابن و بلفظ ابن بعد محمد بدل عن . و عمرو هو عمرو بن عثمان الثقفي الخزّاز (قال : قال ابن أبي العوجاء لأبي عبد الله عليه السلام في بعض ما كان يحاوره) المحاورة والتجارب يقال كلمته فما أبحر لي جواباً و استبحاره أي استنطقه (ذكرت الله فأحلت علي غائب) و تلك المحاورة ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج أن ابن أبي العوجاء قدم مكة متمرداً و إنكاراً على من يحجّ فأتى أبا عبد الله عليه السلام فجلس إليه في جماعة من نظرائه فقال : يا أبا عبد الله إن المجالس بالأمانات ولا بد لكل من به سعال أن يسعل أفتأذن في الكلام ؟ فقال : تكلم فقال : إلى كم تدوسون هذا اليدرة ؟ و تلوزون بهذا الحجر ؟ و تسبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر ؟ و تهرولون حوله هرولة البعير إذا نهر ؟ إن من فكر هذا أعلم أن هذا فعل أسسه غير حكيم ولا ذي نظر ، فقل فإنك رأس هذا الأمر و سنامه و أبوك أسسه و نظامه ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : إن من أضله الله و أعمى قلبه استوخم الحق و لم يشتغل به و صار الشيطان وليه ، يورده

مناهل الهلكة ثم لا يصدره، وهذا بيت استعبد الله به عباده ليختبر طاعتهم في إتيانه فحشهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل أوليائه وأنبيائه وقبلة للمصلين له فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي إلى غفرانه منصوباً على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله قبل دحو الأرض بألفي عام فأحق من أطبع فيما أمر واتمى عما نهى عنه وزجر، الله المنشيء للأرواح والصور فقال ابن أبي العوجاء ذكرت الله فأحلت على غائب (فقال أبو عبد الله عليه السلام: ويحك كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد) أي حاضر مع خلقه (وإليهم أقرب من حبل الوريد) أي كيف يكون غائباً وهو أقرب إليهم من حبل الوريد، وهذا مثال لكمال التقرب ومعنى التفضيل ظاهر لأن وريد كل شخص يكون قريباً ببعضه دون بعض وقربه تعالى لما كان بالعلم والإحاطة كانت نسبته إلى الجميع على السواء، والحبل العرق والإضافة للبيان، والوريد عرق تزعم العرب أنه من الوتين (١) وهما ويردان غليظان مكتنفان صفحتي العنق مما يلي مقدّمته ينتفخان عند الغضب، يتصلان بالوتين يردان من الرأس (يسمع كلامهم) وإن كان خفياً فإنه يسمع من الكلام ما أظهره المتكلم وأبداه وما أسره وأخفاه (ويرى أشخاصهم) بذاته التي ينكشف بها كمال المبصرات ويظهر الأسرار والخفيات فهو يشاهد ويرى حتى لا يغيب عنه ما تحت الثرى (ويعلم أسرارهم) فإنه يعلم السر وأخفى ويعلم خائفة الأعين وما تخفي الصدور (فقال ابن أبي العوجاء أهو في كل مكان) (٢) الاستفهام

- (١) قوله وتزعم العرب أنه من الوتين، نسبة إلى زعم الرب للإشارة إلى بطلان زعمهم فان الوريدين لا ينتميان من الوتين ولم يكن العرب عالمين بالشرح والوتين هو الذي يسميه الأطباء أورطى والوريدان من الاجوف الصاعد. (ش)
- (٢) قوله « أهو في كل مكان » الماديون لا ينتقدون بوجود وجود غير جسماني ولا يتفقون شيئاً لا يكون في مواضع هذا العالم قال تعالى ويعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون، ولذلك لم ينصروا المسائل وجود مجرد نسبته إلى جميع الامكنة نسبة واحدة و زعم ان الموجود امان يكون في مكان خاص فيكون بعيداً من الآخر أو فسي جميع الامكنة على سبيل الاستغراق و هو غير ممكن اذ ليس لجسم واحد الامكان واحد. (ش)

لا نكار ما دل عليه قوله ﷺ هو مع خلقه شاهداً أنه دل على أنه حاضر في كل مكان (أليس إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض) أي لا يكون في الأرض. أورد النبي بصورة الاستفهام مع الرمز إليه لأن كيف هنا للإينكار لغرض من الأغراض كترك التصريح بما يخالف اعتقاد المخاطب (و إذا كان في الأرض كيف يكون في السماء) أي لا يكون في السماء، والاستفهام في قوله « أليس » إما لا نكار السلب أو لحمله ﷺ على الإقرار بمضمون الشرطين وهو الإقرار بأنه إذا كان في السماء لا يكون في الأرض وإذا كان في الأرض لا يكون في السماء ليورد عليه أن هذا مناف لكلامك أولاً (فقال أبو عبد الله ﷺ) توضيحاً للمقصود و تنبيهاً بضعف عقله و سوء تفكيره في وصف الباري (إنما وصفت) بقولك هو إذا كان في مكان لا يكون في مكان آخر (المخلوق الذي إذا انتقل عن مكان) كان مستقراً فيه بالحواية (اشتغل به مكان) آخر انتقل إليه (و خلا منه مكان) انتقل منه (فلا يدري في المكان الذي صار إليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه) لبعده عنه و قصور علمه بالوقائع و الحوادث إلا بالحواس ، و الحواس لا تدرك إلا ما يحضرها (فأما الله العظيم الشأن) الشأن الأمر و الحال ، والمراد به هنا أوصافه الكاملة (الملك الديان) الملك أوصاف الموجودات كلها و الملك من أسمائه تعالى لأنه مالكها و الديان الجزاء و الديان من أسمائه تعالى لأنه يدين العباد أي يجزيهم بأعمالهم (فلا يخلو منه مكان) (١) لأنه لا يخلو مكان من علمه لتعلقه بجميع الأشياء و علمه عين ذاته فلا يخلو منه تعالى مكان (ولا يشتغل به مكان) كاشغاله

(١) قوله د فلا يخلو منه مكان ، بين الامام (ع) معنى الموجود المجرد بذكر صفات الأولى أنه لا يخلو منه مكان وهذا الكلام موهم لحلوله في كل مكان دفع الوهم بقوله ولا يشتغل به مكان ، وهي صفة ثانية وهو كالنفس الناطقة الانسانية في بدنه لا يخلو منه موضع من البدن ولا يشتغل به مكان من البدن والصفة الثالثة للمجرد انه ليس أقرب الى مكان منه الى آخر . (ش)

بالجسم المالىء له لاستحالة الجسمية عنه ولأنه قبل حدوث المكان كان بلا مكان فهو أبداً كذلك لامتناع تغيره وأيضاً عظمة شأنه على الإطلاق وافتقار جميع ما سواه إليه ينافي افتقاره إلى المكان (ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان) أي لا يكون هو بالقياس إلى مكان أقرب منه بالقياس إلى مكان آخر ، والمقصود أن قربه من جميع الأمكنة سواء ، إذ قرب به بعلمه الذي لا يغيب عنه شيء فهو بعلمه قريب من الأمكنة كلها قرباً متساوياً لامتناع تحقق الاختلاف والزيادة والتقصان والشدة والضعف في علمه .

((الاصل))

٤ - « علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن محمد بن عيسى قال : كتبت « إلى أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام : جعلني فداك يا سيدي ! قد روي لنا : أن « الله في موضع دون موضع على العرش اسنوى وأنه ينزل كل ليلة في النصف ، الأخير من الليل إلى السماء الدنيا ، وروي أنه ينزل عشية عرفة ثم ، « يرجع إلى موضعه ، فقال بعض مواليك في ذلك : إذا كان في موضع دون موضع ، « فقد يلاقيه الهواء و يتكثف عليه والهواء جسم رقيق يتكثف على كل شيء ، « بقدرة ، فكيف يتكثف عليه جل ثناؤه على هذا المثال ؟ فوقع عليه السلام : « علم ، « ذلك عنده وهو المقدر له بما هو أحسن تقدير ، واعلم أنه إذا كان في السماء ، « الدنيا فهو كما هو على العرش ، والأشياء كلها له سواء علماً وقدره وملكاً و ، « إحاطة . وعنه ، عن محمد بن جعفر الكوفي ، عن محمد بن عيسى مثله . »

((الشرح))

(علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن محمد بن عيسى قال : كتبت إلى أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام جعلني الله فداك يا سيدي قد روي لنا أن الله في موضع دون موضع) ليس المراد أنه يسير في ملكه وأنه في كل آن في موضع منه ، بل المراد أنه في موضع مخصوص لشرف ذلك الموضع وعلوه كما يرشد

إليه قوله : (على العرش استوى) فإنه يدل لقوله في موضع . و العرش محيط بجميع الأجسام مع ما يتعلق بها من النفوس العالية و الساقلة و العقول المقدسة و الأنوار المطهرة من أدناس عالم الطبيعة (و أنه ينزل كل ليلة في النصف الاخير من الليلة إلى السماء الدنيا) ليزداد قربه بالعالم السفلى لغرض من الأغراض (وروي أنه ينزل عشية عرفة) يعني إلى السماء الدنيا على الظاهر ، ولعل المراد بعشية عرفة ما بعد الزوال إلى الغروب ، و يحتمل أيضاً وقت الغروب (ثم يرجع إلى موضعه) الأصلي و هو العرش (فقال بعض مواليك في ذلك) أي في إنكار ذلك المروي و تكذيبه (إذا كان في موضع دون موضع فقد يلاقيه الهواء و يتكثف عليه) تكثفه و اكتشفه أي أحاط به و لعل التعدية بعلى لتضمن معنى الاحتواء (والهواء جسم رقيق) يتشكل بسهولة بشكل ظاهر ما يجاوره (يتكثف على كل شيء بقدره) أي بمقداره بلا زيادة و لا نقصان لاستحالة الخلأ و النداخل (فكيف يتكثف عليه جل ثناؤه على هذا المثال) الموجب لتحديده و تشبيهه بالخلق (فوقه تعالى) من غير تكذيب المروي بل مع الأشعار بتصديقه (علم ذلك عنده) (١) أي علم ذلك المذكور من الآية و الرواية عنده تعالى لأنه من المتشابهات التي لا يستغل بتأويلها عقول البشر ولا يعلمها إلا الراسخون في العلم بتوفيق إلهي (و هو المقدر له بما هو أحسن تقدير) والمفسر له بما هو أتم تفسيراً والمعبر

(١) قوله « علم ذلك عنده » ظاهره تصديق المنقول و انه تعالى ينزل و أن الهواء يتكثف أي يحيط به لكن لا يعلم كيفية إحاطته به و مقدار ما يشغل الفضاء الا هو و هو يقدر ذلك احسن تقدير ، و تأويل الشارح لا يخلو عن تكلف و يصعب حمل العبارة عليه و ان كان أقرب من الرد . و أما صدر المثاليين قدس سره . فارجع هذا الكلام الى قوله تعالى و على العرش استوى . و قوله و هو المقدر له أي الله هو الذي قدر العرش أحسن تقدير و النقص الاستدلال به على ان خالق العرش و مقدره لا يكون حالاً في العرش أو محمولاً عليه و محتاجاً اليه و هذا أقرب من تأويل الشارح و المولى خليل القزويني اختار تأويل صدر المثاليين و دفع الاستبعاد باحتمال قريب و هو أن توقيع الامام (ع) كان بين سطور السؤال بحيث كان أول قوله (ع) علم ذلك عنده تحت قول السائل مبتدئاً من كلمة « الرحمن على العرش استوى » و معنى علم ذلك عنده أي علم تفسير « الرحمن على العرش استوى » عنده والضمير

عنه بما هو أفضل تعبيراً بالوحي إلى الأنبياء والإلهام للإوصياء أمّا الآية فسيجيء تأويلها في الأخبار الآتية ، وأمّا الرواية فقد أوتيت بأن المراد أنه ينزل ملك بأمر ربه فأعطى الأمر حكم الأمور ، ومثل هذا التأويل في الآيات والروايات غير قليل ، ثم أشار إلى أنه تعالى ليس له موضع دون موضع ولا اختصاص له بمكان دون مكان لثلاثاً يلاقيه الهواء ولا يحيط ولا يقع التشبيه كما ذكره بعض الموالى بقوله (واعلم أنه إذا كان في السماء الدنيا فهو كما هو على العرش) نبه بذلك على بقي التحيز عنه وعدم الظرفية له إذ من كان نسبته إلى جميع الأمكنة سواء لا يكون له مكان لاستحالة ذلك في المتحيز (والأشياء كلها له سواء علماً وقدره وملكاً وإحاطة) نبه بذلك على أن كونه فيهما ليس إلا المحيط بهما وجرى ان قدرته عليهما و نقاذ حكمه فيهما وإحاطة بصره بهما وإن خطر ببالك شيء فانظر إلى عقلك اللطيف فإنه إذا لم يكن له مع تدنسه بغواشي الأمكنة موضع معين تقول : هو هناك دون غيره من المواضع فجناب الحق المقدس عنها أولى بعدم الحاجة إلى مكان معين (وعنه عن محمد بن جعفر الكوفي ، عن محمد بن عيسى مثله) أي مثل هذا الحديث في السؤال والجواب بالاتفاوت.

(في قوله تعالى : ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم)

(وفي قوله) عطف على الحركة والانتقال فهو من كلام المصنف كسائر عنوان أبواب الكتاب أي باب الحركة والانتقال ، وفي تفسير قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) (١) أي يجعلهم أربعة من حيث أنه يشاركهم في الاطلاع

* المجرور في قوله أو هو المقدر له راجع إلى العرش لكونه مكتوباً تحت كلمة العرش وهو حسن جداً ، ولولا هذا الاحتمال لقلنا بسوء الراوى وخطائه في نقل مكتوب الإمام «ع» ، و عدم فهمه مراده لكن في نسخة صدر المتألهين كان «كلمة يتكيف» بالياء لا بالنون و الصحيح النون. (ش)

(١) قوله «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم» في هذه الآية مباحث الأول في دلالتها على عدم كونه تعالى على العرش بمعنى التمكن ونقل في محاسن التأويل عن أحمد قال *

عليها والنجوى اسم من النجو وهو السرُّ بين اثنين يقال نجوته نجواً أي سارته قيل: إنما ذكر الثلاثة دون الاثنين مع أن الاثنين أقل عدد يقع فيه التناجي لأن الله وتر يحب الوتر، والثلاثة أوّل الأوتار التي يقع فيه التناجي ولذلك قال بعده ولا خمسة إلا هو سادسهم ثم عظم لدفع توهم الاختصاص بقوله «ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا وهو معهم».

*** مما تأول به الجهمية من قول الله سبحانه وما يكون من نجوى ثلاثة الآية قالوا إن الله عز وجل معنا وفيما وفيه أيضاً قال أحمد وقلنا للجهمية زعمتم أن الله في كل مكان لا يخلو منه مكان فقلنا لهم أخبرونا عن قول الله جل ثناؤه فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً لم تجلى إذا كان فيه بزعمكم ولو كان فيه كما تزعمون لم يكن يتجلى لشيء لكن الله على العرش وتجلي لشيء لم يكن فيه و رأى الجبل شيئاً لم يكن براه قط قبل ذلك وقال إن الله بعلمه رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو منهم بعلمه أقول إن أحمد مع تأييده عن التأويل حمل هذه الآية على خلاف ظاهرها، وأقول إن قيل لهؤلاء المجسمة: كيف جوزتم حمل قوله تعالى وما يكون من نجوى إلى آخره على خلاف ظاهره ولا تجوزون حمل قوله تعالى الله على العرش استوى على خلاف ظاهره لم يكن لهم جواب الآن يقولون نحن ماديون لا نعترف بوجود شيء غير متحيز ولا متعقل كون الله تعالى وهو جسم في جميع الامكنة ولذلك نقول ما دل عليه، أما كونه على العرش فمقول لنا لا نقوله فنقول لهم بناء على هذا يدور التأويل مدار كمال العقل ونقصه وليس خلاف في أصل التأويل إذا خالف العقل فمن كان مادياً هدام عقله إلى ابقاء كل ما دل على تجسيم الواجب على ظاهره وحمل ما دل على تجرده وتنزعه تعالى على خلاف ظاهره ومن كان روحانياً ومعتقداً لوجود موجودات اكمل وأشرف من الاجسام لم يمتنع من حمل ما يكون من نجوى و أمثاله على ظاهره وحمل قوله على العرش استوى على خلاف ظاهره لان التمكن ينافي وجوب الوجود. المبحث الثاني في رد من يزعم أن هذه الآية تدل على التجسيم أيضاً فإنه تعالى في كل مكان ومع كل أحد فيكون جسماً متمكناً في مكان وعند كلام الامام في هذا الحديث للرد على هذا الوهم. المبحث الثالث قوله تعالى ومن نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم إلى آخره لا ينافي ما نقل عن أمير المؤمنين في معنى الواحد وإن من قال انه ثالث ثلاثة فقد كفر لما سيظهر ان شاء الله. (ش)

((الاصل))

٥- « عنه ، عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن يعقوب بن يزيد ، عن ابن أبي عمير ، عن [عمر] ابن أذينة ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم » فقال : هو « واحد وأحدي الذات ، بائن من خلقه ، و بذاك وصف نفسه و هو بكل شيء » محيط بالاشراف والاحاطة والقدرة . لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر بالاحاطة والعلم بالذات ، لأن الأماكن « محدودة تحويها حدود أربعة فإذا كان بالذات لزوما الحواية ».



((الشرح))

(عنه ، عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد عن يعقوب بن يزيد ، عن ابن أبي عمير ، عن [عمر] ابن أذينة ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله « و ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم » قيل لتوضيح الاستثناء إن النجوى مأوئل بالمتناجين و ثلاثة صفة لها ، وقيل غير ذلك (فقال عليه السلام : هو واحد واحد الذات) لبس له شريك ولا نظير ولا جزء مادي ولا صوري (١) لأذهناً ولا خارجاً فليست وحدته وحدة عددية (٢) بأن يكون تعالى شأنه مبدء كثرة عاداتها معدوداً من جملتها ، فيزيد العدد بإضافته تعالى وينقص بإسقاطه منه وإلا لكان داخل في

(١) قوله « لاجز ، مادي ولا صوري » ما ذكره الشارح دقيق صحيح ولكن الاوضح في معنى العبارة أن يقال في دفع وهم من يظن أنه تعالى متمكن في مكان و متعيز في جهة أنه تعالى لو كان مع كل ثلاثة و كل خمسة لزم كونه في زمان واحد في امكنة متعددة مع أنه واحد يتطرق اليه الكثرة فليس معنى كونه في كل مكان التمكن الجسماني . (ش)
(٢) قوله « فليست وحدته وحدة عددية » هذا صحيح في الحقيقة و لعلنا نتكلم فيه في موضع أليق ولكنه غير مرتبط بهذا الموضع . (ش)

لكم المتصل موصوفاً بالعرض (بإين من خلقه (١) ليس بينه وبينهم مشابهة بوجه من الوجوه ولا مشاركة في أمر من الأمور (وبذلك وصف نفسه) كما قال «وليس

(١) قوله «بإين من خلقه» يعنى بينونة صفة لا بينونة عزلة فان البائى بالمزلة لا يتعلل كونه علة ولو كان شيء موجوداً مستقلاً بنفسه مبائناً لموجود آخر مستقل بنفسه لا يتصور كون أحدهما فى وجوده محتاجاً الى الآخر، وانما يتصور الاحتياج فى شيء موجود غير مبائى عن شيء كالعرض المحتاج الى المحل، والنور المحتاج الى جسم مضى، والمركب المحتاج الى الاجزاء والصورة المحتاجة الى المادة وبالعكس، ولا يتعلل كون جسم مستقل بمبائى عن جسم آخر متعلق الوجود به حدوثاً وبقاء و كذا غير الجسم وانما العلية نوع ارتباط ربما يطلق عليه الاضافة الاشراقية بين العلة والمعلول حتى يلزم من عدم العلة عدم المعلول ولذلك تكرر فى كلام امير المؤمنين (ع) «انه تعالى داخل فى كل شيء لا كدخول شيء فى شيء و خارج عنه لا كخروج شيء عن شيء» وهذا يجب أن لا يكون على وجه يلزم منه الاتحاد والحلول فى الممكنات أو معها حتى يشكّر لان الوجود الصرف غير المتناهى فى الشدة والعدة والمدة لا يتعلل أن يحل فى موجود له مهية محدودة فليس وحدته تعالى وحدة عددية اذ يلزم منها كونه تعالى مبائناً عن الموجودات و فى عرضها فتكون هذه غير محتاجة اليه تعالى حدوثاً وبقاء، والنفس الناطقة بالنسبة الى قواها المختلفة كذلك فان الباصرة والسماعة والشماعة والمحركة وغيرها متعلقة الوجود بالنفس ولا ينبغى أن يعد النفس من القوى و فى عرضها بل هى كالعلة لتقويها وحاضرة معها و مشرقة عليها ومع كونها فى كل قوة لا يجوز أن يقال حلت فى الباصرة على طريق المحدودية وهذا سر عظيم يجب أن يتدبر فيه حتى يتعلل وحدة النفس والفرق بين الوحدة العددية وغيرها، فان قيل لا يثبت الدين على هذه التدقيقات ولو كان الواجب على الناس ذلك كان تكليفاً بما لا يطاق، قلنا لم ندع كون العلم بها والتدقيق فيها واجباً على كل مكلف ولكن ورد فى كلام أمير المؤمنين والائمة عليهم السلام امور لا يقال منزاهها الا بالتدقيق والتدبر فقلنا أن فى التوحيد وسائر مسائل المعارف اشياء خاصة بجماعة من الراستخين فى العلم يتلذذون بمعرفتها و يدفنون شبهات المعاندين فيها و يعلم جهال الملاحدة ان التدين والايمان ليس خاصاً بالسذج و ان العقلاء غير متدينين كما قال شاعرهم :

كمثله شيء، وقال : « ولم يكن له كفواً أحد » إلى غير ذلك من الآيات الدالة على التنزيه والمباينة على الإطلاق (وهو بكل شيء محيط بالاشراف) لا بمقدار لتعالیه عنه ، والمراد بالاشراف الاطلاع عليه على وجه الاستعلاء من قولهم أشرفنا عليه إذا اطلعوا عليه من فوق (والاحاطة والقدرة) أي باحاطة علمه وقدرته بجميع الأشياء (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر بالاحاطة والعلم لا بالذات يعني أن عدم بعد شيء من الأشياء عنه باعتبار إحاطة علمه لا باعتبار حصول ذاته في مكان قريب من مكانه (لأن الأماكن محدودة (١) تحويها حدود أربعة ، فإذا كان بالذات لزماً الحواشي ضمير التأنيس في لزومها للذات وفي كتاب التوحيد للصدوق «لزمه» بتد كبير الضمير، يعني إذا كان عدم بعد شيء عنه باعتبار حصول ذاته تعالى في مكان قريب منه لزم احتواء المكان عليه وكونه فيما يحيط به حدود أربعة كل واحد مقابل لنظيره وأنه محال، فقد دل هذا الحديث على أن قوله تعالى «إلا هو رابعهم» ليس معناه أنه رابع الثلاثة بالعدد وضميرها أربعة بضم الواحد العددي الذي هو هو إليها كما هو المستعبر في مرتبة الأعداد باعتبار التصيير لتقدسه عن أن يكون واحداً عددياً مبدءاً لمراتب الأعداد ، معدوداً من جملة آحاد العدد بل معناه أنه تعالى رابع كل ثلاثة بمعينة العلم والاحاطة الواحدة بالنسبة إلى جميع الأشياء المغايرة للمعينة الذاتية التي هي المعينة المكانية والزمانية .

دين . وآخر دين لأعقل له

اثنان في الدنيا فذو عقل بلا

*

فض فوه . و أي رجل أعقل وأعلم من أمير المؤمنين (ع) و يدل على أن ليس جميع مسائل الدين لجميع الناس قول المفيد في النهي عن التقدير أنه خاص بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم ويضلهم عن الدين ولا يصلحهم إلا الإمساك عنه وترك الخوض فيه، ولم يكن النهي عنه عاماً لكافة المكلفين وقد يصلح بعض الناس بشيء يفسده آخرون و يفسد بعضهم بشيء يصلح به آخرون إلى آخر ما قال . (ش)

(١) قوله ولأن الأماكن محدودة، ذكرنا أدلة تنافي الأبعاد في المجلد الثالث ص ٢٣٩.

(في قوله الرحمن على العرش استوى) (١)

هذا مثل ما مر: إلا أنه ترك العاطف هنا يعني هذا الباب أيضاً في تفسير هذه الآية .

((الاصل))

٦- « علي بن محمد، ومحمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن الحسن بن [موسى] »
والخشاب ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن قول الله عز وجل: «
« الرحمن على العرش استوى » فقال استوى على كل شيء ، فليس شيء أقرب »
« إليه من شيء » .

(١) قوله وفي قوله الرحمن على العرش استوى: - الآية من أقوى شبه المجسمة وقد ورد في سبع سور على ما قال الرازي في تفسيره: الاعراف بونس. الرعد طه. الفرقان. السجدة الحديد قال وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم تلك النوائد بعضها الى بعض كثرت و بلغت مبلغاً كثيراً وانياً بازالة شبه التشبيه عن القلب والمخاطر. أنقول وقد نقل أكثرها صدر المتألهين في شرحه مهذبة من الجدليات و مبينة محكمة على ما هو دأبه و زاد عليها أموراً : ولا ريب ان أهل الاسلام يتأبون عن التجسيم الا أن بعضهم كالحنابلة و الكرامية يبرؤون عن اسم الجسم و يثبتون معناه مع جميع لوازمه و حاصل كلام أكثرهم في تأويل هذه الآية ان استوى ، ليس بمعنى الاستقرار في المكان بل هو بمعنى الاستيلاء وقال بعضهم هو كناية عن استقرار ملكه وقدرته على كل شيء و استيلاء صدر المتألهين و لم يرتضه لانه حمل للآيات القرآنية و نظائرها المذكورة في الكتاب والسنة على مجرد التخيل و التمثيل من غير حقيقة دينية و اصل إيماني، ثم اختار ان الاستواء على كل شيء بمعنى معينه القيومية و اضافته الاشرافية ، وهي من لوازم العلية وليس بينه وبين تأويل غيره كالقائل كثير فرق الا أن صدر المتألهين أجرى كل كلمة على معنى حقيقي أو مجازي صحيح ، والقائل تأويل في الجملة نظير من يقول طوبى النجاد وكثير الرماد من غير أن يكون لكل من النجاد والرماد والعرش والاستواء معنى مراد، وبهذا كان تأويل الصدر أحسن اذ بين بازاء كل من الاستواء و العرش معنى ويأتى ان شاء الله شرح ذلك. (ش)

«الشرح»

(علي بن محمد ، و محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن الحسن موسى الخشاب عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن قول الله تعالى : الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى فقال : استوى على كل شيء) أي استولى عليه بالقدرة والغلبة أو استوت نسبته إليه بالعلم والاحاطة ، فإن الاستواء مشتمل على هذين المعنيين فعلى الأول ضمير استوى يعود إلى الرحمن والعرش إما العلم أو الجسم المحيط بجميع الأشياء و«على» للاستعلاء ، وكذا على الثاني مع احتمال عود الضمير إلى العرش إن أريد به العلم (فليس شيء أقرب إليه من شيء) (١) متفرع على السابق لضرورة أنه إذا تساوت نسبته إلى كل شيء بالعلم المحيط كان قرب كل شيء منه مثل قرب الآخر بالاتفاوت ، وقد أوّل هذه الآية وأمثالها أيضاً أكثر العامة

(١) قوله «فليس شيء أقرب إليه من شيء» لما ثبت تجرّد تعالى عن الاحياز والامكنة ثبت أن نسبته إلى الكل نسبة واحدة فالمراد باستوى استواء النسبة وصدر المتألهين (فده) ذكر في شرح الحديث عشر حجج على نفى تجسيم الواجب مناسبة لاهل النظر و وجهين يناسبان اهل الحدس والذوق أحبت إيرادهما ملخصاً الاول كلما كان الكثافة الجسمية في شيء أقوى كان فاعليته ضعيفة وكلما كان الجسمية أعمى الكثافة والثخانة أقل وأضعف كانت الفاعلية اشد مثلاً الارض لكثافتها لاتنقل شيئاً و فيها قوة الانفعال فقط والماء أرق و أخف و هو أقوى تأثيراً بنفوذه والهواء أرق من الماء والنار أرق من الكل وهي قادرة على مزج العناصر مستولبة قاهرة لها والهواء يؤثر في الحيوّة اكثر من الماء وإذا كان الامر كذلك كان الخالق القاهر على الكل التمام الفاعلية مطلقة مجرداً عن الجسمية البتة.

الثاني ان القوى كلما كانت أعمق في المادية و أشد تعلقاً بالجسم كانت أخس و أدون كاللامة الحالة في جميع البدن فضلاً عن الطبايع العنصرية والمعدنية والقوى النباتية والحيوانية وكلما كانت أبعد من التعلق بالجسم كانت أشرف كالباصرة المتعلقة بجزء صغير من العين و هو الجليدية ، والعافلة لاتتعلق لها بالبدن فلا بد أن يكون الواجب القادر على كل شيء الكامل في جميع صفاته غير جسم و غير جسماني و هذه كلها متبسة*

قال عياض : لم يختلف المسلمون إلا شذمة قليلون في تأويل ما يؤهم أنه تعالى في مكان أو في جهة مثل قوله تعالى «أمستم من في السماء» وقوله تعالى «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» فمنهم من أوَّل في بعلى وجعل على للاستيلاء ، ومنهم من توقف في التأويل وفوض أمره إلى الله ، والوقف في التأويل غير شك بالوجود ولا جيل بالوجود ، فلا يقدح بالتوحيد بل هو حقيقته واتمسك بالآية على التنزيه الكلي وهي قوله تعالى « ليس كمثله شيء » عصمة لمن وفقه الله تعالى للرُّشاد والهداية .

((الاصل))

٧- « و بهذا الاسناد : عن سهل ، عن الحسن بن محبوب ، عن محمد بن مارد »
« أن أبا عبد الله سئل عن قول الله عز وجل : « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » فقال :
« استوى من كل شيء فليس شيء أقرب إليه من شيء » .

((الشرح))

(و بهذا الإسناد عن سهل بن زياد ، عن الحسن بن محبوب ، عن محمد بن مارد أن أبا عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله عز وجل « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » فقال : استوى من كل شيء (١) فليس شيء أقرب إليه من شيء

« من كلام الفخر الرازي في تفسيره بينها وحققها صدر المتألهين (قدس) و هذا حتى لا يرد عليه بعض شبهات الاوهام . (ش)

(١) قوله « استوى من كل شيء » قال في الحديث السابق « استولى على كل شيء » و في هذا الحديث « استوى من كل شيء » وفي الحديث التالي « استوى في كل شيء » وكل هذه الثلاثة مشتركة في كلمة كل شيء والفرض عدم تخصيص استوائه بجسم خاص يسمى بالعرش بل كل نسبة له إلى العرش فهي ثابتة بالنسبة إلى جميع الأشياء و اما الفرق بين « في » و « على » و « من » فغير مقصود بالبيان و لعل الامام (ع) أتى بأحدها ونقل الرواة بثلاثة عبارات وليس غرضه (ع) استفادة هذا المعنى من لفظ الاستواء او من لفظ العرش بل بيان المراد للدلالة الكثيرة على عدم تحيزه في مكان ، واما الاستواء فتقبل جاء هذه الكلمة بمعنى الركوب قال تعالى *

إذ قرئ به باعتبار علمته الذي لا تفاوت فيه أصلاً والأشياء كبيرها وصغيرها سواء

«ولنستووا على ظهوره» وقال «فاذا استويت أنت ومن معك على الملك» وقال تعالى: «واستويت

على الجودي» وجاء بمعنى الاعتدال وتمام الخلقة قال تعالى «ولما بلغ أشده واستوى» و

جاء بمعنى ضد الاعوجاج و كانه هو المعنى الحقيقي الأصلي قال الشاعر:

طال على رسم مهدد أبده ثم عفا واستوى به بلده

و ما ير اشتقاقات الكلمة يتضمن هذا المعنى كالمسى والمساوى والنسوية والسوى وغير

ذلك. و جاء استوى بمعنى القصد والاقبال قال الجوهري استوى الى السماء أى قصد. قال

المفراء تقول كان فلان مثبلاً على فلانة ثم استوى على والى يشاقمنى، وجاء بمعنى استولى قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

يذكر بشر بن مروان اخا عبد الملك لما قتل مصعب وولى العراق لاختيه بشر وقال الفايضة

الا لملك او من انت سابقه سبق الجواد اذا استولى على الامد

و ظن بعضهم ان العرش بمعنى كل شىء و لذلك فسر الامام (ع) استوى على العرش بقوله

استوى على كل شىء فان اريد انه المراد لان الاستيلاء على العرش يستلزم الاستيلاء على

كل شىء غيره فله وجه و ان اريد انه المعنى المستعمل فيه اللفظ فهو غير صحيح ولا يدل

كلام الامام (ع) عليه، وبالجملة اذا كان الاستواء مستعملاً فى معان كثيرة ولو مجازاً فى

بعضها لم يصح تمسك المجسمة به على غرضهم و نقول كما مر سابقاً انهم ماديون لا يعترفون

بوجود شىء غير جسمانى ولا فرق بينهم و بين الملاحدة فى ذلك اصلاً و يذهب ذهنهم من

كل لفظ الى المعنى الجسمانى لا للتبادر اللئوى حتى يحتجوا به بل لان غير الجسم ليس

يدخل فى ذهنهم قط حتى ينصرف اليه، ومثل هذا التبادر ليس بحجة مثل تبادر الذهن من كلمة

الياقوت الى الاحمر اذالم ير السامع ياقوتاً اصفر او ابيض والماديون اما ينكرون الواجب

اصلاً او يقولون بجسميته وتجزئه و كذلك مذهبهم فى الروح فالملاحدة منهم ينكرون وجود

شىء غير القوى الجسمانية مسمى بالروح والمنتسبون للدين يجعلون الروح جسماً مداخلها

للبدن كالماء المتخلل فى الورد ولازم قولهم ان لا يموت احد اذ امد سام بدنه وفى الملائكة

ايضاً اما ينكرون وجودهم او يجعلونهم اجساماً مادية وغير ذلك مما لا يحصى وقد جاء فى

القرآن العظيم فى مفتتح سورة البقرة اشراط النورى بالايمان بالنيب اذ بدونه يتحير عقول الناس

فى مسائل المعارف البتة والايمان بالنيب هو التصديق بوجود الشىء غير المحسوس (ث)

في تعلق علمه بها ، قال الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات : اعتقطني -
العرش أنه حملة جميع الخلق ، والعرش في وجه آخر هو العلم . ونقل هذا الحديث
بعينه ، والظاهر أنه - رحمه الله - نقله استشهاداً لتفسير العرش بالعلم . وقد صرح بذلك
من تصدق لشرح كلامه حيث قال معنى قوله عَلَيْهِ السَّلَام « استوى من كل شيء » أنه
استوى نسبة العرش من كل شيء فليس شيء من الأشياء أقرب إلى عرشه من شيء
آخر ومن البين أن العرش على هذا التقدير عبارة عن علمه الكامل الذي نسبته
إلى جميع الأشياء على السوية ، لا عن الجسم المحيط بجميع الخلق ، هذا نقل لكلامه
بالمعنى لأن كلامه فارسي ، أقول : هذا الاستشهاد إنما يتم لو رجع ضمير استوى
إلى العرش وأما إن رجع إلى الرحمن و يكون استوى خبيراً بعد خبراً وحالاً
عن فاعل الطرف بتقدير قد ، فيجوز أن يراد بالعرش كلا المعنيين وعلى التقديرين
كلمة « على » للاستيلاء والاستعلاء ، فلا يفيد الآية تشبيهه تعالى بالجسم واستقراره
في المكان كما زعمه المجسمة .

مركز توثيق التراث الحضاري والحضاري

((الاصل))

٨- « و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن صفوان بن يحيى »
« عن عبد الرحمن بن الحجاج قال : سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام عن قول الله تعالى :
« الرحمن على العرش استوى » فقال : استوى في كل شيء فليس شيء أقرب إليه
« من شيء ، لم يبعد منه بعيد و لم يقرب منه قريب ، استوى في كل شيء » .

((الشرح))

(و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن صفوان بن يحيى ، عن
عبد الرحمن بن الحجاج قال : سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام عن قول الله تعالى « الرحمن
على العرش استوى » فقال : استوى في كل شيء) أي استوى نسبته إلى كل شيء
شرح اصول الكافي - ٧ -

علماً وإنما ذكر لفظة في للأشعار بأن تعلمه نافذ في بواطن الأشياء كلها (فليس شيء أقرب إليه من شيء) نفي أقربيّة شيء من الأشياء يستلزم نفي أبديّة شيء من الأشياء أيضاً فيلزم من ذلك تساوي جميع الأشياء بالنسبة إليه فقول (لم يبعده منه بعيد ولم يقرب منه قريب) تأكيد لما قبله ولذا ترك العاطف ، و معنى هذا القول نفي أن يكون شيء بعيداً عنه وشيء قريباً منه ، لأن نفي البعد عن البعيد والقرب عن القريب نفي البعيد والقريب ، ضرورة أنه لو كان هناك قريب و بعيد لم يكن البعد والقرب متقابين (استوى في كل شيء) هذا من باب ذكر النتيجة بعد المقدمات إن كانت الفاء الداخلة على ليس للتعليل ، ومن باب ختم الكلام مجملاً بما يرجع إلى ما ذكر في السابق مفصلاً إن كانت الفاء للتفريع أو للتفسير و هذا من المحسنات البديعية عند علماء العربية .



((الاصل))

٩. « و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من زعم أن الله من شيء أو في شيء أو على شيء فقد كفر ، قلت : « فسر لي » قال : أعني بالحواية من الشيء له أو بامساك له أو من شيء سبقه . و « في رواية أخرى : من زعم أن الله من شيء فقد جعله محدثاً و من زعم أنه في شيء فقد جعله محصوراً ، و من زعم أنه على شيء فقد جعله محمولاً » .

((الشرح))

(و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد) بضم الحاء (عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من زعم أن الله من شيء) أي من مادة أو من أجزاء بأن يزعم أنه ذو مادة أو ذو أجزاء أو من أصل له مدخل في وجوده كأبوين أو من مبدء مفيض لوجوده

كالفاعل (أو في شيء) كالصفة في الموصوف و الصورة في المادّة و العرض في الموضوع والجزء في الكل والجسم في الهواء المحيط به والمظروف في الظرف (أو على شيء) بالاستقرار فيه والاعتماد عليه كالملك على السرير والراكب على المركوب والسقف على الجدران والجسم على المكان أولاً بالاستقرار والاعتماد عليه كالهواء على الماء و السماء على الهواء (فقد كفر) حيث وصفه بصفات المخلوقين وأنكر وجوده لأن ما اعتقده ليس بإله العالمين (قلت فسّر لي قال: أعني بالحواية من شيء له أوباساك أو من شيء سبقه) الأول ناظر إلى قوله وفي شيء» والثاني إلى قوله «على شيء» والثالث إلى قوله «من شيء» فالنشر على غير ترتيب اللث وفيه كسر للأحكام الوهميّة في وصف الباري لأن الوهم لآله بالمحسوسات وأنسه بالممكنات يتوهم أن كل شيء من شيء أو في شيء أو على شيء فبيّن (عنه) أن ذاته تعالت عن ذوات المخلوقات و صفاته تقدّست عن صفات المحسوسات وراء ما تجده هذه العقول المتلبّسة بغواشي الأوهام وخلاف ما تستأنسه هذه النفوس والأفهام.

(وفي رواية أخرى من زعم أن الله من شيء فقد جعله محدثاً) (١) لأن كل من كان من شيء فقد افتقر وجوده إلى ذلك الشيء و كل من افتقر في وجوده إلى شيء فهو محدث مخلوق (و من زعم أنه في شيء فقد جعله محصوراً) بذلك الشيء و محوياً به فيكون له انقطاع وانتهاء و كل ذلك من لواحق الأمور

(١) قوله وقد جعله محدثاً المراد بالمحدث هنا الحادث الذاتي لان من زعم أن الله تعالى من شيء يشمل من زعم أنه مركب من مادة و صورة أو من أجزاء أيما كانت ومعلوم أن المركب قد لا يكون متاخراً عن أجزائه زماناً و كما أنه لا يمكن تركيب الواجب من أجزاء متقدمة عليه زماناً كذلك لا يمكن تركيبه من أجزاء يكون مستمرة معه ومع ذلك حكم بكونه محدثاً مطلقاً فكل متوقف في الوجود على غيره و كل محتاج حادث سواء كان فصل زمانى بين وجود المحتاج والمحتاج اليه أو لم يكن و قد سبق في تعاليفنا على المجلد الثالث (الصفحة ٢٨٩) كلام هشام بن الحكم في الحدود الذاتية و يؤيده أيضاً ما في (الصفحة ٣٠٩) وسبق في الصفحة ٢٢٠ أيضاً كلام أبي جعفر الثاني (ع) وكل منجزى أدنتهم بالثقة والكثرة فهو مخلوق ، وفي الصفحة ٢٢٤ والصفحة ٣٢٩ . (ش)

الزمانية والمكانية والمادية وقد ثبت امتناع كونه تعالى زمانياً ومكانياً ومادياً (ومن زعم أنه على شيء فقد جعله محمولاً) وكل محمول يفتقر إلى حامل يحمله وكل مفتقر ممكن ولا شيء من الممكن بواجب لذاته ، وبالجمله هذه الأمور من سمات المخلوقات و صفات المصنوعات فمن وصفه تعالى بشيء منها فقد جعله مماثلاً لخلق الله الذي ليس كمثله شيء .

« في قوله تعالى : وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله »
هذا أيضاً مثل ما مرّ كلام المصنّف كسائر العنوانات والظرف متعلق بإله ،
والرّاجع إلى الموصول مبتدأ محذوف أي هو إله في السماء وإثما حذف لطول
الصلة بمتعلق الخبر وبالغطف عليه ولو جعل « إله مبتدأ والظرف خبره بقي الموصول
بالاعائد . كذا ذكره بعض المفسرين .



((الاصل))

١٠- « علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن الحكم »
« قال : قال أبو شاكر الديصاني : إن في القرآن آية هي قولنا ، قلت : ماهي ؟ »
« فقال : « وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله » فلم أدر بما أجيبه فحججت »
« فخبّرت أبا عبد الله عليه السلام فقال : هذا كلام رنديق حيث إذا رجعت إليه فقل له :
« ما اسمك بالكوفة ؟ فانه يقول : فلان فقل له : ما اسمك بالبصرة ؟ فانه يقول :
« فلان ، فقل : كذلك الله ربنا في السماء إله وفي الأرض إله وفي البحار إله »
« وفي القفار إله وفي كل مكان إله ، قال : فقدمت فأثبت أباشاكر فأخبرته ، »
« فقال : هذه نقلت من الحجاز » .

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن الحكم قال :
قال أبو شاكر الديصاني (١) اسمه عبد الله (إن في القرآن آية هي قولنا) من أن

(١) قوله وأبو شاكر الديصاني ، قد مر ذكر أبي شاكر والديصانية في الصفحة ٤٦

الإله اثنان (قلت: ماهي فقال: وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) فهناك إلهان أحدهما في السماء وهو النور المعبر عنه بيزدان والآخر في الأرض وهو الظلمة المعبر عنها بأهرمن (فلم أدربما أحبيبه فحججته) بفتح الحاء أي فذهبت إلى مكة و فعلت أفعال الحج ، و يجوز ضم الحاء على صيغة المجهول يعني صرت محجوجاً مغلوباً لأبي شاكر (فخبرت) بتشديد الباء بمعنى أخبرت (أبا عبد الله عليه السلام فقال هذا كلام زنديق خبيث) هذا إخبار بالغيب إن كان هشام أخبره بمضمون الآية فقط ، وتصديق لقوله إن كان أخبره بمناظرة الديصاني (إذ ارجعت إليه فقل له: ما اسمك بالكوفة فإنه يقول: فلان؛ فقل له: ما اسمك بالبصرة) يجوز حر كات الباء والفتح أفصح وأشهر (فإنه يقول فلان) المقصود منه إرشاده إلى الجواب بأن تسمية شخص باسم في البلاد المتعددة والأماكن المختلفة لا يوجب تعدده فلذلك قال (فقل: كذلك الله تبارك وتعالى في السماء إله وفي الأرض إله وفي البحار إله وفي القفار إله وفي كل مكان إله) ولا يوجب ذلك تعدد الإله ، والجواب واضح الدلالة على المقصود لأن كونه تعالى إلهاً أمر يلحقه بالنظر إلى إيجاد السماء والأرض وأهلها واستعباده إيائهم وحرمان ألوهيته واستحقاق عبادته عليهم فقد أشار الرب العظيم بهذا الكلام الكريم إلى نفي الآلهة السماوية والأرضية التي يعتقدونها المشركون بأنهم عن ذاته المقدسة: «هو» الدال على هويته المطلقة التي هي محض الوجود الحق الواجب ؛ ولما لم يكن تعريف تلك الهوية إلا باعتبار أمر خارج عنها أشار إلى تعريفها بكونه مستحقاً بالذات لاسم الإله والالوهية ، والعبادة بالنسبة إلى السماء والأرض وأهلها ولا يستحق شيئاً منها غيره تعالى الله عما يقول الظالمون (قال: فقدمت فأتيت أباشاكر فأخبرته فقال هذه) أي هذه المناظرة أو هذه الحيلة في الجواب (نقلت من الحجاز) وليست من عندك . الحجاز بكسر الحاء بلاد سميت بذلك لأنها حجزت أي فصلت بين الغور والنجد و قيل : بين الغور و بين البادية ، و قيل احتجز بالجبال و الحرار الخمس أي أحاطت بها

منها حرّة بني سليم وحرّة واقم من احتجز الرّجل بآزار إذا شدّه في وسطه، وعن الأصمعي إذا عرضت لك الحرار بنجد فذاك الحجاز.

(باب)

(العرش والكرسي)

((الاصل))

١. « عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي رفعه، قال : سأل الجاثليق »
 « أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عز وجل يحمل العرش أم العرش »
 « يحمله؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام الله عز وجل حامل العرش والسموات والأرض »
 « وما فيهما وبينهما وذلك قول الله عز وجل: «إن الله يمسك السموات والأرض »
 « أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليماً غفوراً »
 « قال: فأخبرني عن قوله: « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » فكيف قال »
 « ذلك؟ وقلت: « إنه يحمل العرش والسموات والأرض » فقال: أمير المؤمنين »
 « عليه السلام: إن العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة: نور أحمر منه احمرّت الحمرة »
 « و نور أخضر منه اخضرّت الخضرة ونور أصفر منه اصفرّت الصفرة ونور أبيض »
 « منه [ابيض] البياض وهو العلم الذي حمّله وذلك نور من عظمته، فبعظمته »
 « و نوره أبصر قلوب المؤمنين و بعظمته و نوره عاداه الجاهلون و بعظمته و نوره »
 « ابتنى من في السموات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة، بالأعمال المختلفة »
 « والإيمان المشبهة، فكل محمول يحمله الله بنوره و عظمته و قدرته؛ لا يستطيع »
 « بنفسه ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، فكل شيء محمول والله تبارك و »
 « تعالى الممسك لهما أن تزولا والمحيط بهما من شيء وهو حياة كل شيء، ونور »
 « كل شيء، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً. »

« قال له: فأخبرني عن الله عز وجل أين هو؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: هو »
 « ههنا وههنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا وهو قوله: «ما تكون من لجوى ثلاثة »

« إلا هو رابعهم ولاخمسه إلا هو سادسهم ولاأدنى من ذلك ولاأكثر إلا هو معهم »
 « أينما كانوا » فالكرسي محيط بالسموات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى »
 « وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى » وذلك قوله تعالى : «وسع كرسيه »
 « السموات والأرض ولايؤده حفظهما وهو العلي العظيم » فالذين يحملون العرش
 « هم العلماء الذين حملهم الله علمه وليس يخرج عن هذه الأربعة شيء خلق الله »
 « في ملكوته الذي أراه الله أصفياه وأراه خليله ﷺ فقال : « وكذلك نرى إبراهيم »
 « ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين » وكيف يحمل حملة العرش الله
 « وبحياته حييت قلوبهم وبنوره اهتدوا إلى معرفته » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي رفعه قال: سأل الجائليق) يفتح
 أثناء رئيس النصارى (أمير المؤمنين ﷺ فقال: أخبرني عن الله عز وجل) يحمل
 العرش أم العرش يحمله فقال أمير المؤمنين ﷺ الله عز وجل حامل العرش والسموات
 والأرض وما فيهما وما بينهما) يعني حاملها بالقدرة الكاملة على ما يقتضيه الحكمة
 البالغة من وضع كل شيء في موضعه وتقديره بالقدر اللايق به وتحديدته وتصويره
 بما يناسبه . وفيه تنبيه على حاجة الخلق إليه في أن يقيمهم (١) في الوجود بمساك
 قوته ويحفظهم في البقاء بكمال قدرته (وذلك قول الله : «إن الله يمسك السموات

(١) قوله «حاجة الخلق إليه في أن يقيمهم» هذا مذهب الحكماء الالهيين اختاره
 النازح وهو الصحيح من المذاهب وأما المتكلمون فقد اختلفوا وذهب أكثرهم إلى أن الممكن
 بعد وجوده يستثنى عن المؤثر في البقاء وإنما يحتاج إلى الخالق في بدء حدوثه نظير البناء
 والبناء، وذهب بعضهم إلى أنه كما يحتاج في الحدوث يحتاج في البقاء أيضاً نظير الضوء
 يحتاج إلى السراج حدوثاً وبقاء والفرق أن السراج ليس له علم واختيار في الإضاءة و
 الله تعالى يفعل بعلم واختيار، فإن قيل إننا لا نتصور فناء الجواهر، قلنا هذا الثبات والاستمرار
 حاصل من تعلق ارادته تعالى بابقائه ما يبتغي ومع تعلق هذه الإرادة لا تنقل عدمه. (ث)

والأرض أن تزولا) أي يمسكهما كراهة أن تزولا بالعدم والبطلان اللازم لطبيعة الامكان و بانطباق السماء على الأرض ورسوب الأرض على الماء أو يصنعهما أو يحفظهما أن تزولا فإن الإمساك متضمن للمنع والحفظ، وفيه دلالة على أن الممكن (١) في بقاءه واستمرار وجوده و دوام هيئته يحتاج إلى حافظ (و لكن زالتا إن أمسكهما) أي ما أمسكهما (من أحد من بعده) أي من بعد الله أو من بعد الزوال «من» الأولى زائدة للمبالغة في الاستغراق والثانية للابتداء (إنه كان حليماً)

(١) قوله وفيه دلالة على أن الممكن، دلالة الآية على ذلك ظاهر إذ لا يمكن أن يراد من الإمساك المماساة باليد وأمثالها بل إمساك بعلة و تأثير، فإن قيل: لعل المراد من الزوال الانتقال من موضع إلى موضع آخر، فلنا الانتقال من موضع إلى آخر ثابت في الجملة للأرض أو للسماء ولو في الوضع بل المراد إمساكهما حتى لا يفنيا ولا يحتمل هنا غيره، ثم إن الآية كما تدل على احتياج الممكن في البقاء إلى المؤثر تدل على أن العلة المبقية هي العلة الموجدة لا غيرها، ولا يمكن أن يوجد الشيء بعلة ثم يفوض إبقائها إلى علة أخرى حيث قال: «ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده» والدليل العقلي عليه أن تشخص المعلول بتشخص العلة ولا يمكن الاستبدال فيها.

وبالجملة الوجود للممكن شيء بالعرض كالملوحة للماء بالذات كما للملح نفسه فإذا زال تأثير الملح زال الملوحة عن الماء، فإن قيل: نرى بعض الصفات يبقى بعد زوال العلة كالحرارة للماء بعد إطفاء النار في الجملة وكما يستحيل بقاء المعلول بعد زوال العلة مدة كثيرة كذلك يستحيل عندكم بقاءه ولو في آن، قلنا: أمثال الحرارة في الماء لا تعد معلولاً للنار علة لها بل النار من المعدادات ويجوز تقدم المعد على المعلول زماناً وبقاء المعلول بعد فناءه ومثله تقدم الاب على الابن والباقي على البناء والعلة المؤثرة في الوجود لا يتقل زوالها مع بقاء المعلول كزوال الأربعة مع بقاء الزوجية و زوال الجسم مع بقاء العرض. و زوال الأجزاء مع بقاء المركب فإن هذه هي التي تتوقف وجودها على غيرها ولا يتقل بقاءها بعد فناء ما يتوقف عليها و كذلك الممكن مع الله تعالى بل التعلق والربط بين الممكن والواجب واحتياجه إليه أشد من تعلق العرض بالجوهر لأن وجود المرض في نفسه ووجود الممكن كالمعنى الحر في ليس في نفسه. (ش)

لا يعاجل بالعقوبة على الغفلة والعصيان و سوء الأدب والجهالة (غفوراً) يغفر لمن يشاء ، و الآية دلّت على أنّه أمسكهما مع كونهما جديرين ، نظراً إلى ذواتهما الباطلة غير الثابتة و مع عصيان العباد ، بأن تزولا و تهدأ هداً كما قال : تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض » ولذلك ذكر هذين الوصفين أعني الحلم والغفران (قال : فأخبرني عن قوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » فكيف قال ذاك و قلت : إنّهُ يحمل العرش والسموات والأرض) مراده أنّهُ ما قلت مناف لما دلّت عليه هذه الآية من وجهين أحدهما أنّ حملة العرش ثمانية لاهو ، و قلت : هو حامله و ثانيهما أنّ الثمانية إذا حملوا عرشه فقد حملوه أيضاً لأنّه على العرش ، و قلت : إنّهُ حامل جميع ما سواه (فقال أمير المؤمنين عليه السلام : إنّ العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة نور أحمر منه احمرّت الحمرّة و نوراً أخضر منه اخضرّت الخضرة و نور أصفر منه اصفرّت الصفرة و نور أبيض منه [ابيض] البياض و هو) أي العرش (العلم) (١) الذي حملهُ الله الحملة) الحملة بالتحريك جمع

(١) قوله « هو أي العرش العلم » ولا ينافي إطلاق العرش على موجود جسماني عظيم يسمى بمحدد الجهات راجع الصفحة ٢٤٠ من المجلد الثالث ان قيل لم يأت في لغة العرب العرش بمعنى العلم لاحقيقة ولا مجازاً فلا يقال لعرش لى بالنحو أي لاعلم لى بهمثلا ، قلنا : المراد بيان المصادق لتفسير المفهوم و معنى العرش في لغة العرب حقيقة هو السرير ومجازاً الظهير والاستبلاء لان عرش الملك مساوق لاستيلائه ولما كان ايجاد الخلق و ابقاؤه من الله تعالى لعلمه النهائي صح أن يقال : عرشه علمه مصداقاً فانه سبب ايجاده و استيلائه و قهره و قد فتح أمير المؤمنين (ع) باب التأويل على العقول و هو (ع) أصل كل خير و أساس كل علم ، و فائدة التأويل رفع الاستبعاد والاستفكار ، اذ ربما ورد في كلام الله و الرسول (ع) مجازات و استعارات لتقريب المعقول الى المحسوس كما في كلام سائر الناس فيقال : ذلك الشعر لطيف رقيق و ذلك كلام عذب وهذا لفظ مليح ، و أهل الظاهر لا يرضون بحمل كلام الفارغ على المعنى المجازي ويقولون : فتح باب التأويل يهدم أساس الشريعة و يوجب الشك في أصول العقائد ، والعلما يرون التأويل واجبا في مورده لان الحمود على الظواهر يهدم أساس الدين أيضاً لان العقلاء اذا رأوا ظاهر الحديث أو القرآن لا يوافق ما تحقق *

الحامل وحملته شيئاً تحميلاً إذا كملت حملته وكلفت بحمله. أقول: هذا الحديث من الأسرار والذي يخطر بالبال على سبيل الاحتمال أن الموجود إما شرٌ محض أو خيرٌ محض أو مشوب من الخير والشر، وهذا القسم إما الشر غالب أولاً، فهذه أربعة أقسام و العلم المسمى بالعرش لاستقرار الموجودات فيه وعلى وفقه متعلق بجميع هذه الأقسام، فمن حيث تعلقه بالأول يسمى بالنور الأحمر لأن منه احمرت الحمرة أي الشرور إذا الشر يناسب وصفه بالحمرة لكونه محلاً للغضب وكذا العلم المتعلق به لأدنى ملائسة ومن حيث تعلقه بالثاني يسمى بالنور الأبيض لأن الخير من توابع الرحمة والرحمة يناسب وصفها بالبياض، قال الله تعالى «وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وجوههم ففي رحمة الله» ومن حيث تعلقه بالثالث يسمى بالنور الأخضر لغلبة سواد الشر والسواد إذا غلب النور مال النور إلى الخضرة ومن حيث تعلقه بالرابع يسمى بالنور الأصفر لأن فيه شيء من سواد الشر والسواد إذا خالط النور وسواه أو نقص منه مال النور إلى الصفرة ومن هنا ظهر أن العرش الذي هو علم الحاملة بالكائنات مخلوق من أنوار أربعة و إنما قدم الأول لغلبة الشرور في عالم الطبايع الظلمانية والنفوس البشرية ولذا أيضاً قدم الثاني على الثالث وأخيراً الرابع لقلّة الخير المحض في عالم النفوس الهیولانية وقد مرّ شرح هذا في باب النهي عن الصفة (١) (وذلك نور من عظمتة) لعل

* لديهم ولم يجز تأويل ظاهره شكوا في صدق الرسول (ع) أو أنكروا، مثلاً علموا بقولهم يقيناً أن الله تعالى ليس بجسم ولا يحتاج إلى مكان وليس له يد وعين ووجه ولو لم يجوز لهم تأويل تلك الالفاظ نسبوا المسلمين رؤسائهم إلى الجهل ولذلك فتح أمير المؤمنين (ع) باب التأويل ولكن التأويل شيء يختص به الراسخون في العلم وليس لكل أحد أن يقول كل شيء بهواه كما فعله الباطنية بل لكل شيء حد وقاعدة ومورد ومصدر يعرفه أهله. (ش)

(١) قوله وقد مرّ شرح هذا في باب النهي في الصفحة ٢٧٢ من المجلد الثالث وذكرنا في الحاشية كلام صدر المثاليين والدالمجلسي - رحمهما الله - في تأويل الأنوار وذكرنا في توضيحه بعض ما خطر ببالنا. (ش)

المراد (١) أن العرش الذي هو علم الجملة بالكائنات نور في صدورهم نشأ من عظمة الله تعالى و دليل عليها ولذلك أيضاً سمي بالعرش لاستقرار العظمة فيه (فبعظمته و نوره أبصر قلوب المؤمنين) إشارة إلى النور الأبيض لأن أبصار قلوب المؤمنين مصداق له إذ به تنوَّرت قلوبهم بالأسرار والمعارف و حقايق الإيمان حتَّى أبصرت الخيرات كلها (وبعظمته و نوره عاداه الجاهلون) (٢) إشارة إلى النور الأحمر إذ به عاداه الجاهلون الملحدون ، لأن معاداتهم مصداق له ، و به انخسفت قلوبهم و عميت عيون بصائرهم عن مشاهدة عظمة الحق و أسرارهِ (و بعظمته و نوره ابغى من في السماء والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المشتبهة) إشارة إلى النور الأخضر والأصفر إذ بهما طلب المخلوقات الوسيلة والتقرب على أنحاء مختلفة و أرشد إلى أن هذا من مصداق هذين النورين بذكر الاختلاف و الاشتباه، ويمكن أن يكون الإِبصار ناظراً إلى النور الأبيض، والمعاداة إلى الأنوار الثلاثة الباقية، والابتغاء إلى الجميع، و بالجملة ذكر فرقاً أربعة في مقابلة أنوار أربعة على سبيل التوزيع بحيث يناسب حال كل فرقة بنور من تلك الأنوار وتعلُّقه بها كتعلُّق العلم بالكائن في نفس الأمر (فكلٌ محمولٌ يحمله الله بنوره و عظمته و قدرته) أي فكلُّ شيء من الكائنات صغيراً كان أو كبيراً خيراً كان أو شراً

(١) قوله « و ذلك نور من عظمتِهِ » استعار «ع» النور لما يسميه الحكماء الاضافة الاشراقية، و صرح بأن ليس المراد بالنور هنا النور المحسوس بأن أضافه الى عظمتِهِ تعالى و صرح أيضاً بأنه الرابطة بين العلة والمعلول بقوله «بعظمته و نوره أبصر قلوب المؤمنين و بعظمته و نوره عاداه الجاهلون» الى آخر ما قال سبحانه وتعالى عما يصفون علواً كبيراً. (ش)
(٢) قوله «بعظمته و نوره عاداه الجاهلون» المداوة لابد لها من موضوع تتعلق به اذا لا يمكن عداوة الاشياء والمعدوم كما أنه لا يمكن عداوة ما لا يدركه الانسان . و صرح «ع» بأن المنكر جاهل مع انه يجهل الموحدين وذلك لان عمدة أدلة الملاحدة التشبث بدمم الوجدان ليثبتوا بعدم الوجود وهذا دليل بديهي الميطان لا يمتسك به الا الجاهل كما قال تعالى «مالهم بذلك من علم انهم الا يظنون» وبالجملة أدرك الجاهل شيئاً فعاداه وادراكه بالاضافة الاشراقية التي بينه وبينه . (ش)

محمول بحمله الله تعالى بعلمه المحيط به وبعظمته النامة وقدرته العامة (لا يستطيع) شيء منها (لنفسه ضرراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً) إذ كل ما تعلق علمه وقدرته بوقوعه فهو يقع ولا يقع خلافة لما سيحيى من أنه لا يقع شيء إلا بعلمه وقدرته ومشيتته، ولا يلزم من ذلك جبر العباد على أفعالهم لأن العلم تابع للمعلوم وسيحيى تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى (فكل شيء محمول) (١) يعني إذا كان كل

(١) قوله وفكل شيء محمول، الحمل كما قال الشارح على سبيل التمثيل اذ ليس الممكن موضوعاً على الله تعالى ومستعلاً عليه كجسم على جسم بل المحمول بمعنى المعلول المتعلق بنيره المتوقف وجوده على حفظ غيره وبالجمله لا ريب في أن الممكن وجوده ربطي تغلفي لا يتماثل تحققه بغير حقيق قيمه والشئ المتوقف على غيره لا بد أن يكون بينهما علاقة اذ لا يمكن توقف وجود شيء على شيء بحيث ينتفى أحدهما بانتفاء الآخر مع استقلال كل واحد وعدم رابطة بينهما ويسمى هذه الرابطة بالاضافة الاشرافية وعرفها أمير المؤمنين (ع) بالقراءن المذكورة على الترتيب: الاولى الرابطة بين القلوب أي النفوس الناطقة وبينه تعالى والنفوس أقرب موجودات العالم المحسوس اليه تعالى والرابطة موجودة للنفوس الناطقة والجاهلة.

الثانية ان كل موجود في الارض والسماء يتحرك نحوه وهو تعالى غاية كل شيء ويهتدى كل شيء اليه الوسيلة بذلك الاضافة الاشرافية التي سماها أمير المؤمنين (ع) نور عظمته فالشاعر يعبده بشموه و غير الشاعر بشكوته ووجوده .
الثالثة بحمل به الله تعالى مخلوقه يسمى نوراً وقدره وعظمة والنور استارة للوجود الباري لانه سبب لظهور كل شئ والقدره هو ذلك أيضاً اذ به أوجد الموجودات وهو العظمة وهو ظاهره .

الرابعة لا يستطيع شيء من الممكنات لنفسه ضرراً ولا نفعاً اهـ . ولو كان الممكن موجوداً في نفسه من غير ارتباط بالواجب لملك لنفسه نفعاً وترتب على وجوده خواصه وليس قهره واستعلاؤه تعالى على عباده نظير قهر الملوك واستعلاؤهم لان الرعية لا يحتاجون في اصل وجودهم الى الملك ويستطيعون لانفسهم نفعاً وضرراً في الجملة .

الخامسة امساك السموات والارض تمثيل وتفهم لكيفية تعلق المعلول بالعلة وانه حاصل حدوثاً وبقاء فكما أن الشئ الثقيل اذا رفعه عن الارض وامسكته بيديك يحتاج في رفعه اليك ويحتاج في بقاءه أيضاً الى امساكك اياه بحيث لو اطلقته من يدك آنا لسط *

شيء من الكائنات واقعاً على وفق علمه فهو محمولٌ يحمله الله تعالى و الحمل هنا على سبيل التمثيل أو على تشبيه علمه بالعمود لقيام الممكنات به كقيام السقف بالعمود (والله تعالى الممسك لهما) أي للسموات والأرض (أن تزولا) الواو للعطف على كل شيء محمول والمجموع نتيجة للسابق (والمحيط بهما من شيء) يجوز جر المحيط بالعطف على ضمير لهما «ومن» بيان له يعني الممسك للشيء المحيط بهما، أو متعلق بقوله «أن تزولا» يعني الممسك لهما والمحيط بهما أن تزولا من الشئنة بالدخول في العدم الصرف، ويجوز رفعه بالعطف على الممسك و «من» بيان لضمير بهما لقصد زيادة التعميم أو بمعنى على، و مجيء «من» بمعناها ثابت كما صرح به الجوهري، يعني المحيط بهما على شيء حوته مما في عالم الكون والفساد أو بيان لمحدوف يعني المحيط بهما مع ما حوته من شيء (وهو حياة كل شيء) إذ

«كذلك السموات والأرض أن لم يمسكهما الله تعالى لحظة لزالتا وهما محتاجتان حدوداً وبقاء. السادسة المحيط بهما تمثيل آخر لتصور الرابطة بين الواجب والممكن وإن احتياج الممكن وتعلقه به إنما هو إلى ذاته المتعالية لا إلى أمره و علمه فقط نظير احتياج الرعية في نظام أمور مدينتهم إلى نظر السلطان وتدبيره فقط والاحتاطة استعارة للحضور والقرب من كل شيء بذاته و بنور عظمته لأن المحاط لا يمكنه أن يخرج من تصرف المحيط وبيان منه . السابعة هو حياة كل شيء و نور كل شيء تمثيل أيضاً لتسهيل تصور الرابطة المذكورة و ذلك لأن حياة كل شيء إنما هي نفحة منه و نور كل شيء أي وجوده شعاع منه جس من وجوده ولما كان الحياة والوجود للأشياء بالعرض لا بالذات صح أن يقال هو حيات كل شيء ونوره ولا يتصور بقاء ما بالعرض بدون ما بالذات. و بهذه الفقرات لكل من يتدبر فيها يظهر مدنى كون الممكن محمولاً ومطلق الوجود يفيره برابطة تسمى إضافة اشراقية أو الوجود السارى أو نور عظمته كما سماه أمير المؤمنين «ع» و ليست احاطته وإضافته فرضاً اعتبارياً كالإضافات المقولية ولا ملكه نظير مالكية الإنسان لأمواله ولا خلقه للأشياء نظير البانى للبناء ولا تدبيره و نظره و قدرته نظير قدرة السلاطين بل ليس فى الوجود الا هو وسائر الاشياء أعدام وأوهام ونعم ما قال بعض العرفاء لما قبل بحضرة كان الله ولم يكن معه شيء: الآن كما كان دخال فى الاشياء لا كدخول شيء فى شيء و خارج عنها لا كخروج شيء عن شيء وليس بينونه بينونة عزلة، (ش)

به قيام جميع الأشياء و قوامه و كماله الذي هو عبارة عن الحياة ، وذلك كما يقال: الماء حياة الأرض إذ به كمالها و امتزاجها (و نور كل شيء) إذ به ظهور الأشياء من مكمن العدم والخفاء كما يظهر الأشياء المحتجبة بالظلمة بتوسط النور (سبحانه وتعالى عما يصفون) في بعض النسخ «عما يقولون» (علواً كبيراً) فيه تنزيه له عما يصفه الظالمون به من الصفات التي لا تليق بعزّ جنابه ، وتنبيه على أنّه وإن بالغ الوصفون في وصفه بما يليق به فهو أعلى من ذلك علواً كبيراً. (قال له: فأخبرني عن الله أين هو) لما اعتقد الجاثليق أن الله تعالى مكاناً و أن مكانه هو العرش و أجاب عليه بأنّ العرش ليس مكاناً له ولا حاملاً إياه سأل ثانياً بأنّ العرش إذا لم يكن مكاناً له فأين هو من المواضع والأمكنة (فقال أمير المؤمنين عليه السلام هو معنا و ههنا و فوق و تحت و محيط بنا ومعنا) إحاطة مغايرة لإحاطة نحو الهواء بالجسم و الجسمانيات و معية خارجة عن المعية التي بين الممكنات، بل إحاطة بالصنع والقدرة والتقدير ، و معية بالعلم والحفظ و التدبير كما قال: « و هو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير » فقد أشار عليه السلام إلى أنّه لا يصحّ السؤال عنه بأين هو، لأنّ السؤال عن شيء بأين هو سؤال عن مكانه باعتبار حصوله فيه واختصاصه به وهو في حقه تعالى شأنه محال لأنّه في جميع الأمكنة لا باعتبار الحصول فيها والافتقار إليها لأنّ الحال في المكان لا يجوز أن يكون (١) في آن واحد في جميع الأمكنة بالضرورة بل بالاعتبار العلم والإحاطة ، ومن ههنا ظهر أنّه لا مكان له فلا يصحّ أن يقال أين هو (و هو قوله « ما يكون

(١) قوله « لان الحال في المكان لا يجوز أن يكون اه » أن تأولنا إحاطته بكل شيء بالعلم لم يناف ذلك تجسّمه و حلوله في مكان و احد اذ يجوز أن يكون شيء حالاً في مكان خاص و يعلم جميع الأشياء و يحيط بها إحاطة علمية فلا يصحّ قوله ظهر أنّه لا مكان له الا ترى أن الانسان يعلم البلاد البعيدة و يحيط علمه بالافلاك والكواكب مع كونه في نقطة من الارض فما ذكره أولاً من قوله بل إحاطة بالصنع والقدرة والتقدير و معية بالحفظ أقرب الى الواقع والمحيط الجسماني قاصر للمحاط و مانع له عن كل شيء يريد منه بخلاف المحاط فانه لا يتدر على المحيط، لذا استعير اللفظان للواجب والممكن - (ش)

من نجوى ثلثة إلاً هورابعهم ولاخمس إلاً هو سادسهم ولأدنى من ذلك ولأكثر إلاً وهو معهم) أي ولأقل من ذلك المذكور كالواحد والاثنين ولا أكثر من ذلك كالأربعة والستة وما فوقها إلاً هو معهم بالعلم والإحاطة يعلم ما يسرون وما يعلنون (أينما كانوا) سواء كانوا في مقام طاعة الله تعالى أو في مقام معصيته ، و سواء كانوا في أمكنة متقاربة أو في أمكنة متباعدة ، لأن قربها بالأشياء ليس قرباً مكانياً ، و علمه بها ليس لقرب مكانى حتى يختلف باختلاف الأمكنة في القرب والبعد ، ومن البين أن من كان كذلك يستحيل أن يكون في مكان بمعنى الاستقرار فيه إلا لاختلفت نسبة الأمكنة وغيرها إليه (فالكرسي محيط بالسموات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى) إماً أشار إلى أن العرش هو العلم بالموجودات أشار هنا بالتفريع للتنبيه على المماثلة إلى أن الكرسي أيضاً بمعنى وهو العلم بها دفعاً لتوهم السائل فيه أيضاً وقد سئل الصادق عليه السلام عن قوله عز وجل «وسع كرسيه السموات والأرض» قال : علمه (١) (وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى) من السر وهو حديث النفس : وفي اقتباس هذه الآية إشارة إلى أن المراد بالكرسي هو العلم المحيط بجميع الأشياء وأن العلم بجليات الأمور وخفياتها على السواء (و ذلك قوله تعالى «وسع كرسيه السموات والأرض») يريد أن الكرسي فيه بمعنى العلم و دل عليه أيضاً الرواية المذكورة وما قبل هذه الآية ولذلك ذهب إليه بعض المفسرين وينبغي أن يعلم أن كثيراً ما يطلق الكرسي على الجسم المحيط بالسموات السبع وما بينهما ولعله الفلك المشهور بفلك البروج و يطلق العرش على الجسم المحيط بالكرسي وما بينه ولعله الفلك الأعظم ، فالعرش بهذا المعنى أعظم من الكرسي كما دل عليه ما رواه الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج قال : «مما سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام أن قال : فالكرسي أكبر أم العرش قال عليه السلام : كل شيء خلقه الله في جوف الكرسي خلا عرشه فإنه أعظم

(١) رواه الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات .

من أن يحيط به الكرسي^١ (١) و مارواه المصنف (٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال : « والكرسي عند العرش كحلقة في فلاة قي^٣ وتلا هذه الآية « الرحمن على العرش استوى » وماروي من طريق العامة عنه عليه السلام قال : « ما السماوات السبع والارضون السبع مع الكرسي إلا كحلقة في فلاة و فضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة » (٣) ولذلك قيل : الكرسي جسم بين يدي العرش و من أجل ذلك سمي كرسيًا و هو في الأصل ما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد ، إذ عرفت هذا فقد عرفت أن لكل واحد من العرش والكرسي معنيين أحدهما العلم المحيط ، و ثانيهما الجسم المحيط ، وقد صرح بذلك الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات أيضاً (ولا يؤوده) أي لا يتقلبه يقال آدني الحمل يؤودني أي أنقلني و أنا مؤودٌ مثال مقول (حفظهما) أي حفظ السماوات والأرض بإضافة المصدر إلى المفعول (و هو العلي العظيم) أي هو المتعالي عن أن يؤوده حفظ شيء أو يحيط به وصف واصف و معرفة عارف أو يشبه شيئاً أو يكون له شريك و نظير و العظيم المطلق الذي لأعظم منه ولا يساويه أحد ، وتعريف الخبر للحصر (فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حملهم الله تعالى علمه) لما أشار سابقاً إلى أن العرش هو العلم أشار هنا إلى أن حملته الثمانية هم العلماء ، قال الصدوق - رحمه الله - إنما العرش الذي هو العلم فحملته أربعة من الأولين و أربعة من الآخرين فأما الأربعة من الأولين فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وأما الأربعة من الآخرين فمحمد و عليّ والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين هكذا روي بالأمانيد الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام في العرش و حملته و إنما صار هؤلاء حملة العرش الذي هو العلم لأن الأنبياء الذين كانوا قبل نبينا عليه السلام كانوا على شرايع الأربعة نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام و من قبل هؤلاء الأربعة صارت العلوم إليهم و كذلك صار العلم بعد محمد عليه السلام وعليّ والحسن والحسين إلى من بعد

(١) المصدر من ١٩٢.

(٢) في كتاب الروضة تحت رقم ١٤٣.

(٣) رواه الترمذي في السنن.

الحسين من الأئمة عليه السلام وأما العرش الذي هو حامل الخلق ووعاؤه فحملته ثمانية من الملائكة (١) لكل واحد ثمانى أعين كل عين طباق الدنيا، واحد منهم على صورة بني آدم يسترزق الله تعالى لبني آدم وواحد منهم على صورة الثور يسترزق الله تعالى للبهائم كلها وواحد منهم على صورة الأسد يسترزق الله تعالى للنباح وواحد منهم على صورة الدب يسترزق الله تعالى للطيور فهم اليوم هؤلاء الأربعة فإذا كان يوم القيمة صاروا ثمانية (و ليس يخرج عن هذه الأربعة) أي عن هذه الأنوار الأربعة (شيء خلق الله في ملكوته) أي في ملكه والناء للمبالغة في عظمته (و هو الملكوت الذي أراه الله أصفياء و أراه خليله عليه السلام) فرأوا بعين البصر والبصيرة كل شيء على ما هو عليه من الذوات والصفات وسائر الحالات

(٤) قوله و حملته ثمانية من الملائكة ، قال الفاضل ابن ميثم في شرح النهج في صفة حملة العرش: أما من قال أن الملائكة أجسام كان حمل صفاتهم المذكورة في هذه الاخبار و في كلامه دع على ظاهرها أمراً ممكناً و أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، وإمام من نزههم عن الجسمية فقال إن الله سبحانه لما خلق الملائكة السماوية مسخرين لأجرام السموات مدبرين لما لنا عالم الكون والفساد وأسباباً لما يحدث فيه كانوا محيطين بأذن الله علماً بما في السموات والأرض فلا جرم كان منهم من ثبت في تخوم الأرض السفلى أقدام ادراكاتهم التي ثبتت واستقرت باسم الله الأعظم و علمه الأعز الأكرم و نفذت في سواطن الوجودات خيراً و مرقت من السماء العليا أعناق عقولهم . إلى آخر ما قال . و إنما ذهبوا إلى تجردهم لأنهم رأوا وصفهم بأوصاف مختلفة لا تجتمع في الأجسام المادية مثل ما روى أنهم في جميع الامكنة كما في النهج وما روى أنهم فوق السماء السابعة وأنهم في صورة بعض الحيوانات أو أنهم في صورة غيرها شبيهة بالإنسان أو أنهم أربعة ألوان أربعة مع علم و قدرة كامر، و أنهم لا يراحمون الأجسام الأخرى في المكان و يمثلون بصور مختلفة و يدخلون من الباب المسدود و أمثال ذلك و لم يمكنهم تكذيب جميع ذلك و نسبتها إلى الوضع و جعل لا جرم التزموا بتجردهم حتى يصح وصفهم بهذه الصفات باعتبارات مختلفة . (ش)

(فقال : «و كذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض») الدال على كمال الرُّبُوبِيَّةِ والقدرة والتدبير، والمشتمل على عجائب الخلقَة وغرائب المصنعة والتقدير (و ليكون من الموقنين) أي ليستدلُّ بذلك على كمال الصانع و ليكون من الموقنين ، أو فعلنا ذلك ليكون من الموقنين (و كيف يحمل حملة العرش الله) برفع «الحملة على الفاعلية ونصب» الله «على المفعولية» كيف لا نكار وعمل لا نكار بقوله (وبحياته حييت قلوبهم) الواو للحال (وبنوره) أي بهدايته و توفيقه (اهتدوا إلى معرفته) توضيح ذلك أنه إذا كانت حياتهم و معرفتهم بالله سبحانه كان الله في الأزل بلا حامل بالضرورة لعدم وجود الحامل فيه فيكون في الأبد أيضاً كذلك لأنَّ كلَّ ما كان له أزلاً يكون له أبداً ، وكلُّ ما لم يكن له أزلاً لا يكون له أبداً لاستحالة التغيُّر عليه (١) و في نسخة السيد الداعياد « و كيف يحمل حملة الله »

(١) قوله « لاستحالة التغير عليه » ، وجملة ما ينبغي أن يقال في هذا الحديث الشريف ملخصاً أن جاثليق لم يكن منظوره السؤال عن عدد الثمانية بل عن أصل الحمل و غرضه الاعتراض على اعتقاد المسلمين بظنه من تجسيم الواجب و حلوله المكان و احتياجه إلى الحملة و لذلك أجاب أمير المؤمنين (ع) بتوضيح المقصود من العرش و معنى الحمل. فقال المقصود من العرش العلم و يعبر عن العلم بالنور ووجهه واضح والمقصود من حمل العرش على الحملة إعطاء العلم للعلماء والالم أربعة أقسام بالتقسيم الجملي أحمر و أخضر و أصفر و أبيض والالوان مظاهر النور اذ ليس اللون في الحقيقة الا كيفية حاصلة من الاشعة على ما قين في محله، والعلماء الحاملون اما من الملائكة المقربين و أما من علماء البشر المقربين علمهم من الملائكة و يعمل كلامه دح، باطلاقه جميعهم، والعلماء و ان كانوا كثيرين فانهم لا يخرجون عن أربعة أقسام كما قال ليس يخرج عن هذه الاربعة شيء لان علماء البشر و أمثالهم تبع لما في عالم الملكوت وعالم الملكوت عالم الغيب لا يراء الا الاصفياء و اراه خليله (ع) ، و ما في ذلك العالم أربعة لا غير و يدل على ان علماء البشر متعودون بالكلام قوله دح، فبعظمته و نوره أبصر قلوب المؤمنين الى آخره حتى أن الجاهل المعادي أيضاً أدرك بسر نوراً فماداء والمنحلون للاديان المشبهة والباطلة أيضاً أدركوا نوراً فتعلموا و اخطأوا في تحققة، لاختلاط الاوهام، نظير الشهوة التي جعلت في الانسان لغاية

بدون العرش قبل «الله» فقال حملة بالنصب على المفعول المطلق أي كيف يحمل

صحيحة فأحرفت و صرفت الى مالا يجوز ، و أما توجيه الالوان فقد ذكر فيحاصر ولم
يجب «ع» عن سر الثمانية في القيامة لعدم كون سؤال السائل متوجهاً اليه و سيحىء ان
شاء الله وجه له .

و بما ذكره أمير المؤمنين «ع» يظهر بطلان تأويل بعض المعتزلة في العرش و حملته
و جملة بمنزلة الكنايات حيث لا يكون كل كلمة من الكتابة تعبيراً حقيقياً أو مجازياً عن شيء
مثل كثير الرماد وطويل نجاد السيف و كذلك قالوا ليس العرش تعبيراً عن شيء ولا الحملة
تعبيراً عن أشخاص يحملون العرش بل الجملة تعبير بمعنى به المقطعة و قد ذكر صدر المتألهين
هنا كلاماً جديراً بأن ننقله و ان طال بنا الكلام . قال . رحمه الله . ثم لا يخفى على اولى
النهى و من له تفقه في الغرض المقصود من الارسال والانزال ان مسلك الظاهريين الراكثين
الى ابقاء صور ألفاظ الكتاب و أوائل مفهوماتها أشبه من طريق المتأولين في صون عقائد
المسلمين المكثفين بالطاعة والاعتقاد البدني لنيل السلامة والنجاة في النشأتين و ذلك لان
ما فهمه الظاهريون من أوائل المفهومات هي قوالب الحقائق التي هي مراد الله و مراد رسول
وليس ما حصل للراسخين في العلم من أسرار القرآن و أعواره مناقضاً لظاهر التفسير بل
هو استكمال له و وصول الى لبابه من قشره و الى روحه من قالبه كما سئل من حمل
الكرسى على العلم كما حملة أمير المؤمنين (ع) ، فهذا هو المراد بعلم التأويل لا ما يناقض
الظاهر كما ارتكبه القفال والزمخشري وغيرهما من قولهم لا كرسى ولا عرش ولا قعود ولا
استواء بل المراد تصوير و تخييل للعظمة والكبرياء الى آخر ما قال .

فان قيل ان كان الايمان بالظاهر كافياً و هو قالب الحقيقة فما الفائدة في التأويل
فلنا فائدة التأويل دفع سورة استبعاد الناس لكثير مما ورد في الدين ومنع انكار جماعة يرون
بعض الظواهر مخالفاً للواقع لقد تأول ائمتنا عليهم السلام وجه الله و عين الله ويد الله والعرش
والحملة لئلا يوجب تجسيم الواجب تنفير العقلاء عن الدين ولولم يكن التأويل مجازاً لم
يبق في العالم عاقل متدين قط و كفر العقلاء يوجب تزلزل العوام كما أن ايمانهم يفسد
ايمانهم فكم قدضر بالدين من سد باب التأويل كما ضربه من وسع في فتح بابه ولا فرق بين
الحشوية المجسمة و اهل الظاهر والباطنية الملاحدة اهل التأويل في الاضرار بالدين . (ش)

العرش الله حملة الذي في طوقه بالنسبة إلى محمولاته ثم قال وفي بعض النسخ بل في كثير منها « وكيف يحمل حملة العرش الله » وليس بذلك إذ كان السؤال أن الله سبحانه حامل العرش أم العرش حامل إياه لا أن حملة العرش حامل إياه سبحانه انتهى، أقول: فيه نظر أما أولاً فلا نه ليس لضمير الجمع في قلوبهم واهتدوا على النسخة التي رجحتها مرجع ظاهر بل ليس للجملة الحالية معنى محصل وأما ثانياً فالإن قوله « وليس بذلك » غير تام وما ذكره لبيانه غير سديد إذ ليس قوله عليه السلام « وكيف » إنكاراً للسؤال الأول بل هو إنكار لما تضمنه السؤال الثاني الذي أورده السائل لإثبات التناقض في كلامه عليه السلام وهو أن الثمانية إذا حملوا العرش كما دل عليه الآية فقد حملوه تعالى أيضاً لزعمه أنه في العرش، ولما كان بناء هذا السؤال على أمرين أحدهما أن العرش جسم والثاني أنه تعالى جالس عليه، ويلزم منهما أن من حمل العرش فقد حملة تعالى أحاب عليه السلام أو لا بأن العرش هو العلم وثانياً حيث قال وكيف بأن كونه تعالى محمولاً محال وفيه إيماء إلى أن العرش على تقدير كونه جسماً لا يلزم كونه تعالى جالساً عليه كما زعمه السائل وإنما إضافته إليه للتشريف كإضافة البيت والمسجد ونحوهما والله ولي التوفيق.

((الاصل))

٢. « أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى قال : « سألتني أبو قرة المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته فأذن، لي، فدخل فسأله عن الحلال والحرام ثم قال له: أفنقر أن الله محمول؟ فقال: « أبا الحسن عليه السلام: كل محمول مفعول به، مضاف إلى غيره، محتاج، والمحمول « اسم نقص في اللفظ والحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة وكذلك قول القائل « فوق و تحت و أعلا و أسفل وقد قال الله : « وله الأسماء الحسنى فادعوه بها » و « لم يقل في كتبه: إنه المحمول بل قال : إنه الحامل في البر والبحر والممسك، السماوات والأرض أن تزولا، والمحمول ما سوى الله ولم يسمع أحد آمن،

« بالله و عظمته قط قال في دعائه: يا محمول، قال أبو قرّة : فأنه قال: « و يحمل »
 « عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » وقال: « الذين يحملون العرش » فقال أبو الحسن «
 « عليه السلام : العرش ليس هو الله والعرش اسم علم و قدرة، و عرش فيه كل شيء ، ثم »
 « أضاف الحمل إلى غيره: خلق من خلقه، لأنه استعبد خلقه بحمل عرشه و هم »
 « حملة علمه و خلقاً يسبحون حول عرشه و هم يعملون بعلمه و ملائكة يكتبون »
 « أعمال عباده، و استعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته و الله على العرش استوى كما »
 « قال. و العرش و من يحمله و من حول العرش، و الله الحامل لهم ، الحافظ لهم، »
 « الممسك القائم على كل نفس و فوق كل شيء و على كل شيء، و لا يقال : »
 « محمول و لا أسفل، قولاً مفرداً لا يوصل بشيء فيفسد اللفظ و المعنى، قال أبو قرّة : »
 « فتكذب بالمرء و آية النبي جاءت أن الله إذا غضب إنما يعرف غضبه أن الملائكة »
 « الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم، فيخرون سجداً، فإذا ذهب »
 « الغضب خفّ و رجعوا إلى موافقهم ؟ فقال أبو الحسن عليه السلام : أخبرني عن الله »
 « تبارك و تعالى منذ لعن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه، فمتى رضي؟ و هو »
 « في صفتك لم يزل غضبان عليه و على أوليائه و على أتباعه كيف تجتري أن »
 « تصف ربك بالتغيير من حال إلى حال و أنه يجري عليه ما يجري على المخلوقين، »
 « سبحانه و تعالى، لم يزل مع الزائلين و لم يتغير مع المتغيرين و لم يتبدل »
 « مع المتبدلين ، و من دونه في يده و تدبيره و كلمهم إليه محتاج و هو غني »
 « فمن سواه ».

((الشرح))

(أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى قال: سألتني
 أبو قرّة المحدث) صاحب شربة و كان مذهبه أن الله تعالى جسم فوق السماء دون
 ما سواه (أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته فأذن لي فدخل فسأله
 عن الحلال و الحرام) حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال له : من أقرب إلى الله

الملائكة أو أهل الأرض قال ﷺ: إن كنت تقول بالشبر والذراع فإن الأشياء باب واحد هي فعله لا يشتغل ببعضها عن بعض يدبر أعلى الخلق من حيث يدبر أسفله ، ويدبر أوّله من حيث يدبر آخره من غير عناء ولا كلفة ولا مؤونة ولا مشاورة ولا نصب ، وإن كنت تقول من أقرب إليه في الوسيلة فأطوعهم له وأنتم تسروون « أن أقرب ما يكون العبد إلى الله وهو ساجد » ورويت أن أربعة أملاك التقوا أحدهم من أعلى الخلق وأحدهم من أسفل الخلق وأحدهم من شرق الخلق وأحدهم من غرب الخلق فسأل بعضهم بعضاً فكلمهم قال : من عند الله أرسلني بكذا وكذا ففي هذا دليل على أن ذلك في المنزلة دون التشبيه والتنمیل (ثم قال له : أفتر أن الله محمول ؟) لما سمع الجواب عن الأوّل بأن شيئاً من الأشياء ليس أقرب إليه بحسب المكان أراد بهذا السؤال حمله ﷺ على الإقرار بأنه تعالى محمول ليورد عليه أن هذا الإقرار مناف لذلک الجواب لأنه إذا كان محمولاً كان بعض الأشياء أقرب إليه من بعض بالضرورة (فقال أبو الحسن ﷺ) إنكاراً لذلک على سبيل الاستدلال (كل محمول مفعول به) لأنك إذا قلت حملت شيئاً كان ذلك الشيء مفعولاً به وكل مفعول به متأثر متفعل (مضاف إلى غيره) وهو الحامل للتأثر والانفعال منه (محتاج) (١) إلى ذلك الغير في الاتصاف

(١) قوله « مضاف إلى غيره محتاج » يشير «ع» إلى الحدوث الذاتي والظاهر أن أباقرة لم يكن يعرف هذا المعنى قط وكان يظن أن واجب الوجود إذا كان قديماً لم يناف وجوبه احتياجه إلى غيره فأبان «ع» أن نفس الاحتياج والتعلق والاضافة إلى غيره يباين الوهبيته ووجوب وجوده وأن المحتاج إلى غيره وإن كان قديماً زماناً ليس واجب الوجود ، ثم لا ريب أنه كان يتصور واجب الوجود قديماً زماناً لأوّل له وكان ينصود العرش أيضاً قديماً لا أول له لعدم تصوره وجود الواجب من دون مكان له هو العرش والامر كان دائراً بين أن يقول بوجود موجودين غير محتاجين أي واجبين أحدهما العرش والثاني الله تعالى أو باحتياج العرش إلى الواجب تعالى أو باحتياج الواجب تعالى إلى العرش فالزمه (ع) بأن الحق هو الاحتمال الثاني وأن العرش محتاج إليه تعالى لانه إن فرض احتياجه إلى عرشه ثبت له مع قسمة الزماني الحدوث الذاتي وهو ينافي الألوهية، وقد ذكر المتكلمون أن العالم محتاج إلى العلة لامكانه للحدوث. (ش)

بالتأثر والانفعالية والمحمولية وكل ذلك على الله محال (والمحمول) عطف على قوله كل محمول وإشارة إلى دليل آخر (اسم نقص في اللفظ) بحسب ظاهر مفهومه و صريح منطوقه فهو ليس من الصفات الكمالية (و الحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة) أي ما يمدح به من الصفات الكمالية فلو أطلق المحمول على الله سبحانه لزم إطلاق أخس طرفي النقيض عليه وإطلاق أشرف طرفيه على خلقه وهو ممتنع (وكذلك قول القائل : فوق و تحت وأعلى و أسفل) (١) فإن التحت والأسفل نقص في اللفظ ، والفوق والأعلى مدحة فلا يجوز إطلاق التحت والأسفل عليه لما مر ، والحاصل أن كل أمرين إضافيين وكل معنيين متقابلين يكون أحدهما أخس من الآخر لا يجوز إطلاق لفظه عليه سبحانه أصلاً لتسمية ولاوصفاً ، فلا يجوز أن يقال: هو محمول و تحت و أسفل و مرحوم و مغفور أمثال ذلك ، و أمّا إطلاق لفظ الأشرف فإن وجد له معنى صحيح له تعالى وورد الأذن مثل الحامل والفوق والأعلى صح فإنه حامل لجميع الأشياء بالحفظ والعلم والإيجاد وفوقها وأعلاها بالقدر والاسْتِثْلَاء (وقد قال الله تعالى) الظاهر أنه دليل ثالث (دوله الأسماء الحسنى فادعوه بها) المراد بها ماورد الأذن بالتسمية والوصف به لا مطلق أشرف المتقابلين فإن السخي والفاضل مثلاً أشرف مما يقابلهما وليس من أسمائه الحسنى (ولم يقل في كتبه إنه المحمول) فلا يجوز لأحد أن يطلق عليه هذا اللفظ لعدم الإذن مع اشتماله على النقص (بل قال : إنه الحامل في البر والبحر و الممسك السموات والأرض أن تزلزا) ليس المراد بالحمل والإمسك المعنى المعروف فينا لتعالیه عنه ، بل المراد بهما الحفظ بمجرد إرادته النافذة والإمسك

(١) قوله و كذلك قول القائل فوق و تحت ، قد يكون المعنى مما يصح نسبته إلى الله تعالى وإطلاقه عليه لكن يذهب ذهن السامع منه إلى نقص فلا يجوز إطلاقه لذلك و مثاله ما ذكره فان الله تعالى في جميع الامكنة بمعنى ان نسبته إلى جميعها نسبة واحدة فوق و تحت و أعلى و أسفل ولكن لا يجوز إطلاق التحت والأسفل عليه لانه يلزم في ذهن الناس معنى التوهين والنقص لذلك لا يجوز أن يقال انه تعالى لا يبصر شيئاً ، لا يسمع ، لا يدرك الجزئيات ولا يصدر عنه الاواحد و امثال ذلك و يجوز أن يقال يبصر بلاعين ويسمع بلا اذن و يدرك الجزئيات بلا جراحة وأول ما خلق الله نور محمد (ص). (ش)

بمسالك قدرته الكاملة (والمحمول ما سوى الله) أي كل شيء سواء محمول لاهو أو كل محمول سواء (و لم يسمع أحد آمن بالله و عظمته قط قال في دعائه : يا محمول) الظاهر أنه دليل رابع و فيه تعريض لمن قال : هو محمول ، بأنه ليس بمؤمن .

(قال أبو قرّة فابنه قال : د و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وقال «الذين يحملون العرش» (تمسك بهاتين الآيتين على سبيل المعارضة لزعمه أن قبيهما دلالة على أنه محمول باعتبار أن العرش جسم و هو جالس عليه فمن حمل العرش فقد حمله أيضاً) فقال أبو الحسن (عليه السلام) : العرش ليس هو الله والعرش اسم علم وقدرة ، و عرش فيه كل شيء (١) يعني أن الآية لا تدل على أنه تعالى محمول وإنما تدل على أن العرش محمول والعرش ليس هو الله بل العرش اسم علم محيط بجميع الأشياء و اسم قدرة نافذة فيها و اسم جسم فيه كل شيء و هو الفلك الأعظم وعلى شيء من هذه المعاني لا يلزم أن يكون تعالى شأنه محمولاً أمّا على الأول فظاهر و أمّا على الأخير فلا ن إضافة العرش إليه سبحانه ليست لأجل افتقاره إليه و جلوسه عليه بل لأجل التعظيم والتشريف ، و إنما نفى أن العرش هو الله مع أن المعارضة لم يدع ذلك حسماً لمادة النزاع بالكليّة (ثم أضاف الحمل إلى غيره) أضاف إمّا بكسر الهمزة على أنه مصدر مبتدأ مضاف بحذف الناء لقيام المضاف إليه مقامها مع ثقل الإضافة كما في إقام الصلاة أو بفتحها على أنه فعل فقوله (خلق من خلقه) على الأول مرفوع على أنه خبر والخلق بمعنى التقدير يعني إضافة حمل العرش إلى غيره تقدير من تقديراته و على الثاني مجرور على أنه بدل لغيره

(١) قوله د و عرش فيه كل شيء والحاصل أن للعرش متبئين الأول العلم و القدرة والثاني عرش فيه كل شيء وقوله كل شيء ، أما أن يعني به كل شيء جسماني فينطبق على محدد الجهات أعني الجسم المحيط بالكل وقد بين كون الابداء محدودة ومرق المجلد الثالث . و أما أن يعني به كل موجود جسماني أو مجرد فيشمل عامة الممكنات و ينطبق على الوجود الساري و هو بينه العلم والقدرة باعتبار وقد سبق في كلام الشارح تفسير الصدوق رحمه الله للعرش ، و ان حملنا العرش على محدد الجهات لا يجب كون حملته أجساماً مادية بل بمعنوية نسبة حمله إلى الملائكة أيضاً فانهم يحملون الأجسام بالحفظ والامساك والتدبير ووساطة العلية (ش)

والخلق بمعنى المخلوق يعني أضاف حملة إلى غيره الذي هو مخلوق من مخلوقاته (لأنه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه) ضمير الجمع يعود إلى خلقه لأنه جنس يصدق على الكثير يعني أن المراد بالعرش العلم وهم حملة علمه أحاطوا بأذن الله تعالى علماً بما في السماوات والأرض وما بينهما وبكل شيء يليق به سبحانه (و خلقاً يستبحون حول عرشه) خلقاً عطف على خلقه يعني استعبد خلقاً بأن يستبحوا حول عرشه كما قال ه الذين يحملون العرش ومن حوله يستبحون بحمدهم ، وقال ه ترى الملائكة حافتين من حول العرش يستبحون بحمدهم ، أي يدكرون الله بهجامع الثناء من صفات الكمال و نعوت الجلال (وهم يعملون بعلمه) ضمير الجمع يعود إلى خلقه وخلقاً جميعاً أي حملة العرش ومن حوله يعملون بمقتضى علمه ولا يخالفونه طرفة عين (وملائكة يكتبون أعمال عباده) ملائكة بالنصب عطفاً على خلقاً أي استعبد ملائكة يكتبون أعمال عباده كلها صغيرة كانت أو كانت كبيرة خيراً كان أو شراً ليكون شاهداً لهم و عليهم يوم القيمة (و استعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته) كما استعبد خلقاً يستبحون حول عرشه و إنما ذكر الطواف وحده مع أن عليهم عبادات كثيرة لأن الطواف من أعظم العبادات المادية والبدنية جميعاً وفي هذا الكلام إشارة إلى أن تفويض حمل العرش إلى غيره لا يخرج عنه التصرف في ملكه بل هو تدبير من تدبيراته و تقدير من تقديراته لأنه تعالى خلق أنواعاً من الخلق واستعبد كل نوع بما يليق به من العبادة وهو حافظ رقيب عليهم يساوي نسبته إلى الجميع ونسبة الجميع إليه كما أشار إليه بقوله (والله على العرش) أي مستول عليه بالتقدير والحفظ (استوى كما قال) أي استوى على كل شيء بحيث لا يكون شيء من الأشياء أقرب إليه من شيء آخر كما قال ه الرحمن على العرش استوى ه و قال ذلك في مواضع عديدة من القرآن الكريم (والعرش و من يحمله و من حول العرش) أي سواء في نسبتهم إليه سبحانه و نسبته إليهم بالحفظ والمراقبة فقوله ه والعرش ه وما عطف عليه مبتدأ خبره محذوف و هو ه سواء ه بقرينة السابق واللاحق و عطفه على الأرض بمعنى استعبدهم أيضاً محتمل (والله الحامل لهم) بالعلم والإحاطة (الحافظ

لهم) من المبالغة والمعاطب والجهالة بالنصر والتوفيق والاعانة (الممسك) لهم عن
 الفناء والزوال والرُّجوخ إلى ما يناسب طبيعة الإمكان من الفساد والبطالان
 (القائم على كل نفس) بالتدبير لأحوالها والحفظ لأعمالها والرعاية لحرركاتها
 وسكناتها والعلم بقصودها ونياتها (و فوق كل شيء و على كل شيء) فوقية
 عقلية لاحسية و علواً على الإطلاق لإضافياً و ذلك أن أعلى مراتب الكمال هو
 مرتبة العلية ، و لما كانت تعالي شأنه مبدء كل شيء حسّي و عقلي و علته التي
 لا يتصور النقصان فيها بوجه لا جرم كانت مرتبته أعلى المراتب العقلية مطلقاً، و له
 القوق المطلق في الوجود العاري عن الاضافة إلى شيء دون شيء وعن إمكان أن يكون
 فوقه ما هو أعلى منه أو في مرتبته ما يساويه فهو المتفرد بالفوقية المطلقة والعلو
 المطلق ولا يلحقه غيره فيهما (ولا يقال: محمول ولا أسفل قولاً مفرداً لا يوصل بشيء)
 أي لا يوصل ذلك القول بشيء يكون قرينة صارفة له عن المعنى المعروف إلى معنى
 صحيح له تعالي فقوله : « لا يوصل » صفة مبيّنة لقوله « قولاً مفرداً » (فيفسد اللفظ
 والمعنى) أمّا فساد اللفظ فلأن هذا اللفظ اسم نقص فالفاء بريء عن النقائص كلها
 لا يمدح به وأمّا فساد المعنى فلأن معنى هذا اللفظ المجرّد عن القرينة يوجب
 مفعوليته وتأثيره عن الغيرو افتقاره إليه وكون الشيء أعلا منه، و كل ذلك
 فاسدٌ محال في حق الغني العالي على الإطلاق.

فان قلت: هل يجوز ذلك القول عند القرينة كما يشعر به التقييد المذكور
 أم لا؟ قلت: لا، لبقاء الفساد اللفظي بحاله ففيه سوء أدب مع عدم ورود الاذن به، و
 هذا كما قالت طائفة من المبتدعة: هو جسم، وقالت طائفة أخرى: هو صورة فلمّا
 أورد أهل الحق عليهم بأن هذا القول يوجب تماثله بخلقه وقد قال الله تعالى « ليس
 كمثله شيء » قالوا: جسم لا كسائر الاجسام و صورة لا كسائر الصور وبهذا القيد يزول
 التشابه والتماثل بينه و بين خلقه، وهذا كما تقولون: هو شيء لا كسائر الأشياء، و
 أجاب المانعون بأن لفظ الجسم والصورة يشعر بالتركيب والحدوث، ففيه نقص
 لفظي لا يليق بجناب الحق بخلاف الشيء فإنه لا يشعر بشيء منهما، وقد ورد الاذن
 به مطلقاً فكيف مقيداً فالقياس قياس مع الفارق.

فان قلت: إذالم يحجز ذلك القول عند القرينة أيضاً فلم قيد بأنه عدم جوازه بالإفراد وما فائدة هذا القيد؟ قلت: فائدته هي التنبيه على تحقق الفساد فيه من وجهين، والرّد على السائل وإبطال مذهبه فإنّه ذهب إلى جواز إطلاق المحمول عليه سبحانه مطلقاً كما يشعر به صريح كلامه لا الإشارة إلى جوازه عند القرينة هذا، ويحتمل أن يكون المراد أنّه لا يقال محمول ولا أسفل قولاً واحداً لا خلاف فيه عند أهل الإيمان وحينئذ قوله «لا يوصل بشيء» استيناف كأنه قيل: هل يوصل ذلك اللفظ بشيء يكون قرينة لمعنى صحيح؟ فقال: لا يوصل بشيء يعني لا يجوز إطلاقه عليه سبحانه مع القرينة أيضاً فحينئذ لا يرد السؤال المذكور إلا أن التفریع ينافي هذا الاحتمال نظر إلى الظاهر وإن أمكن دفعه بأن التفریع متعلق بالأوّل ويفهم منه عدم صحة الثاني أيضاً لفساد اللفظ.

(قال أبو قرّة) إنكار الماذكرة بأنه تمسكاً بالرّواية المزخرفة عندهم (فتكذب) استفهام على سبيل الإنكار بحدف أداته (بالرّواية التي جاءت أن الله إذا غضب إنما يعرف غضبه، أن الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم) الكاهل كصاحب الخلف أو مقدّم أعلى الظهر ممّا يلي العنق وهو الثلث الأعلى (فيخروّن سجّداً فإذا ذهب الغضب خفّ) أي خف الله وخفّ بخفنه العرش (و رجعوا إلى مواقفهم) زعم أن العرش جسم كالسرير، وأن الله تعالى جالس فيه، وأنّه يعرضه الغضب من جهة عصيان العباد فيوجب ثقله، وأنّه تعالى ينقل من الخفة إلى الثقل ومن الثقل إلى الخفة (فقال أبو الحسن عليه السلام) تعريضاً بكذب تلك الرّواية للتصريح بفساد مضمونها (أخبرني عن الله تبارك وتعالى منذل عن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه فمتى رضي؟) وخفّ ورجع الحملة إلى مواقفهم والاستفهام للإِنْكار (وهو في صفتك) الواو للحال أي والحال أنّه تعالى في صفك إيّاه (لم يزل غضبان عليه وعلى أوليائه وعلى أتباعه) وغضبه سبب لثقله كما زعمت ووجود السبب مستلزم لوجود المسبّب فيكون هو ثقيلاً دائماً (كيف تجترىء) (١) الاجترأ

(١) قوله وكيف تجترى أن تصف ربك، والظاهر أن أبا قرّة كان من المحدثين *

الإقدام على الشيء من غير مُبالاة والاستغناء للتوبيخ (أن تصف ربك بالتغيير من حال إلى حال) مثل التغيير من الخفة إلى الثقل ومن الثقل إلى الخفة (وأنه يجري عليه ما يجري على المخلوقين) من الغضب والثقل والحركة التابعة لهما (سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائلين ولم يتغير مع المتغيرين ولم يتبدل مع المتبدلين) أي لم يتصف بالزوال والفناء ليكون مع الزائلين ومن جنسهم ولا بالتغير من الكيفيات الجسمانية ليكون مع المتغيرين فيها ولا بالتبدل من الوصف اللائق به إلى آخر ليكون مع المتبدلين في الأوصاف بل هو باق لا يطرأ عليه الزوال والفناء، وثابت لا يمرضه التغير والفناء، وحق لا يتصف بالتبدل والرجاء فمع في المواضع الثلاثة مع مدخولها في محل النصب على أنه حال عن الفاعل و قيد للمتنفي، ثم أشار إلى أن كونه على العرش عبارة عن جريان قدرته عليه ونفاذ تدبيره فيه وإلى أنه لا يحتاج في نفاذ حكمه إلى الغضب بالمعنى المعروف وما يتبعه من الثقل والتغير والحركة لأن ذلك من صفات الناقصين في القدرة والتدبير بقوله (ومن دونه في يده و تدبيره) (١) أي مقهورون في قدرته و تقديره و مغلوبون في

* الذين لا يراعون في التمسك بالأحاديث المروية عدم مخالفتها للقرائن العقلية والنقلية اليقينية بل لا يبالون بمخالفة القرآن أيضاً فنبهه دع، على أن الرواية إذا كانت مخالفة للعقل الصحيح لم يجوز قبولها والتمسك بها وهذه كما ترى تباين ما علم ضرورة من القرآن أن الله تعالى غضب على إبليس ولن يرضى عنه قط فيلزم كون العرش ثقيلاً دائماً لم يخف في زمان أصلاً، وأيضاً تخالف العقل الحاكم بأن محل الحوادث حادث وإن واجب الوجود لا يتغير عن حال إلى غيرها ولو كان أبوقرة من حشوية المتأخرين لتحكم بأن العقل لا يبرء به في مقابل أحاديث النبي، وأن ملفقات العقول أوهام وشبهات لا يبارز بها الوحي الثابت من المصنوع وأن ظاهر القرآن ليس بحجة لانا لا نفهمه. (ش)

(١) قوله ومن دونه في يده و تدبيره، هذا مطلب مستقل بنفسه ويمكن أن يجعل دليلاً على عدم تطرق التغير إلى ذاته تعالى وذلك لأنه تعالى كامل مطلقاً ولا يجوز فقد صفات الكمال في حال والتغير أن كان من نقص إلى كمال دل على النقص السابق وإن كان من كمال إلى نقص دل على النقص اللاحق، ولا يتحقق التغير إلا بتعدان شيء حاصل أو وجدان شيء *

إرادته و تدبيره ، و تصرفه فيهم جار على حسب الحكمة ، وأمره فيهم ماض على

* غير حاصل ، و اذا كان كل شيء في يده و تدبيره لم يتصور تأثره و انفعاله - عن شيء أبداً .

و أما كون كل شيء في يده و تدبيره فلان الممكن وجوده زائد عليه و يحتمل الوجود والعدم و لذلك لا نحكم بوجود ماهية نتصورها الا بدليل ، فاذا قيل لك أن في الموضع الفلاني جسماً عظيماً أو صغيراً لانصدق به من غير دليل ولو كان الوجود غير زائد عليه لم تشك فيه و مع ذلك فقد أقاموا الدليل على كون الجسم مركباً من الهيولي والصورة و أن الصورة محتاجة الى الهيولي والهيولي محتاجة الى الصورة فالجسم متعلق الوجود بأجزائه لكونه مركباً و كل واحد من أجزائه محتاج الى الآخر فلا يتغفل وجود الجسم الا بان يكون موجود مفارق من الملائكة أو الفحول هو علة لوجود الهيولي والصورة ولتركيب الجسم و تأليفه منهما و نعلق الجسم بذلك الموجود المفارق نظير تعلق النور بالسراج لا يتغفل له وجود مع فرض عدم ذلك المفارق كما لا يتصور مع عدم الهيولي والصورة والمفارق يقيم الهيولي بالصورة والصورة في يده و تدبيره كما ان الهيولي في يده و تدبيره ، وأما قدماء الطبيعيين والماديين المنكرون لوجود المبدء الاول فقد التزموا بدم وجود الهيولي والصورة و بأن هذه الاجسام التي نراها ليست ذات اتصال بل هي مركبات اعتبارية يترأى في النظر من اجتماع ذرات صغيرة لا يتجزى و عليها فلا يعقل تعلقها بصفة مفارقة أما الذرات الصغار فكانت عندهم قديمة ذاتاً وغير مخلوقة وأما الجسم المركب منها فشيء اعتباري كالحجر الموضوع بجانب الانسان و اذا لم يكن الجسم باتصاله موجوداً حقيقياً فلا يبحث عن تركيبه و لذلك يصعب على الموحدين والالهيين اثبات المبدء الاول لهم فالقول بالجزء الذي لا يتجزى من شهاد الملائكة و لوازم مذهبهم وان أخذ بعض المتكلمين منهم لفيلهم عن اللوازم الفاسدة التي يلزمهم وزعموا ان القول بالجزء لا ينافي اثبات المبدء الاعلى والحق أنه ينافي تصور تعلق الاجسام بفاعل و لذلك لا يتمثلون فئاتها أما أهل عصرنا فأكثروا على أن الجسم وهيئته الانصالية شيء يتمثل في الحس المشترك من الحركة السريعة لقوى ذات وضع غير جسمانية كما يتمثل الدائرة النارية من حركة الشعلة الجواله والسطح المستوي من حركة خشبة سريعة و يسمون القوى المتحركة الكتلون و نوترون و عليه فيسهل أيضاً تصور التعلق والمطلوبة للاجسام و تطرق الفناء اليها اذ لا ريب أن هذه القوى تظهر الكهربائية والنور والحرارة تفتي و ليس الجسم الا مظهراً لحركة هذه *

وفق المصلحة فإن شاء عذبهم و ليس له دافع و إن شاء غفر لهم و ليس له مانع و وذلك معنى غضبه ورحمته (و كلهم إليه محتاج) لاستناد جميع الآثار إليه إذ كل أثر فهو عن مؤثره والكل منته في سلسلة الحاجة إليه، و أفراد الخبر باعتبار لفظ الكل (و هو غني عن سواه) كما قال : « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغني الحميد » . وفي كتاب الاحتجاج « قال صفوان فتحيّر أبو قرّة ولم يجر جواباً حتى قام و خرج ».

((الاصل))

٣- « محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن حماد بن عيسى ، عن « ربي » بن عبد الله ، عن الفضيل بن يسار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله « جل و عز » : « وسع كرسيه السموات و الأرض » فقال : يا فضيل كل شيء « في الكرسي » السموات و الأرض و كل شيء في الكرسي ».

((الشرح))

(محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن حماد بن عيسى ، عن ربي بن عبد الله ، عن الفضيل بن يسار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى « وسع كرسيه السموات و الأرض » يعني سألت عن المراد منه (فقال : يا فضيل كل شيء في الكرسي) والكرسي محيط به (السموات و الأرض و كل شيء في الكرسي) السموات وما عطف عليها مبتدء و قوله « في الكرسي » خبره ، و هذه الجملة بيان أو تأكيد لقوله « كل شيء في الكرسي » ويفهم منه أن العرش أيضاً في الكرسي وهذا ينافي الروايات الدالة على أن العرش أعظم من الكرسي و قد ذكرنا

بعضها آنفاً ، والجواب أن الكرسي هنا تصوير لعظمته (١) تعالى وتخييل لها بتمثيل حسّي ، أو المراد به علمه المحيط بجميع الأشياء أو ملكه وسلطته ، والعرش بمعنى الجسم المحيط داخل في الكرسي بهذه المعاني و ليس المراد به فلك البروج كما زعم ، على أنه لو كان هذا لا يمكن أن يقال المراد بالسموات السبع وبكل شيء كل شيء فيها ، فلا منافاة .

((الاصل))

٤- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج ، عن ثعلبة ، [بن ميمون] عن زرارة بن أعين قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله جل و « عز : » وسع كرسيه السماوات والأرض « السماوات والأرض وسع الكرسي » أم الكرسي وسع السماوات والأرض ؟ فقال : بل الكرسي وسع السماوات والأرض ، والعرش وكل شيء وسع الكرسي »

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج ، عن ثعلبة ، عن زرارة بن أعين قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى : « وسع كرسيه السماوات

(١) قوله « والجواب أن الكرسي هنا تصوير لعظمته » و حاصل الجواب أن العرش والكرسي لو كانا كلاهما جسمين نافي كونه كل واحد منهما أعظم من الآخر و اما لو لم يكونا كذلك جاز نسبة الأعظمة الى كل منهما باعتبار . و قال صدر المناهين كون العرش في الكرسي لا ينافي كون الكرسي في العرش لان أحد الكونين بنحو والآخر بنحو آخر فكون الكرسي في العرش كون عقلي اجمالي على وجه اعلى و اشرف من كونه في نفسه و كون العرش في الكرسي كون بصورة نفسانية تفصيلية انتهى . أقول تارة يقال الانسان أعظم من الافلاك و الكواكب اي بعقله و اخرى ان الافلاك أعظم منه اي بجسمه فان كان الكرسي علما و العرش جسما كان الكرسي أعظم و ان كانا كلاهما علما فمراتب العلم مختلفة . (ش)

والأرض، السماوت والأرض وسعن الكرسي أم الكرسي وسع السماوت والأرض؟ فقال: بل الكرسي وسع السماوات والأرض (سأل زرارمة عن ذلك لعدم علمه بأن كرسية مرفوع على الفاعلية بناء على أن القرآن الذي رآه لم يكن معرباً أو سأل عنه مع علمه بذلك طلباً لتصحيح رفعه في الواقع وميلاً لمعرفة كونه فاعلاً في نفس الأمر إذا لعرب لم يكن في عهد النبي ﷺ وإنما نشأ بعده فلعلمهم أخطأوا في رفعه. فأزال ﷺ شبهته بأن رفعه صحيح وأنه فاعل في نفس الأمر. وبما ذكرنا لأحاجة إلى ما قيل من أن سؤاله على قراءة إسماعيل «وسع كرسية» بضم الواو و سكون السين من باب إضافة المصدر فكأنه قال: إضافته إلى الفاعل أو إلى المفعول وإلا فزرارة أرفع شأننا (١) وأجل قدرنا من أن يسأل عن معنى الآية الكريمة على تقدير رفع كرسية على الفاعلية وقد نقل هذا التوجيه أيضاً عن الشيخ العارف بهاء الملة والدين قال: إني لما قرأت هذا الخبر على والدي - قدس الله روحه - سألته أن زرارمة مع علو شأنه وعلمه بمسائل النحو كيف يجوز عليه مثل هذا السؤال الذي لا يخفى على آحاد الطلبة إذا قرءوا أن رفع كرسية ونصب السماوات والأرض وحيث لا مجال لهذا السؤال فأجاب رحمه الله أن بناء السؤال على قراءة «وسع» بضم الواو وسكون السين مصدراً مضافاً وعلى هذا يتجه السؤال وإني تصفحت كتبت التجويد فما ظفرت على هذه القراءة إلا في هذه الأيام رأيت كتاباً فسي هذا العلم مكتوباً بخط الكوفي هذه القراءة و كان نسخة الأصل (والعرش وكل شيء وسع الكرسي) الظاهر أن العرش منصوب عطفاً على السماوات وكل شيء مرفوع على الابتداء والجملة الفعلية بعده خبره بحذف العائد المفعول أي كل

(١) قوله د فزرارة أرفع شأننا ، لعل زرارمة اشتبه الأمر عليه من جهة المعنى لامن جهة دلالة اللفظ فسأل الامام د ع ، عما يرفع شبهته . بيانه أنه لما نظر في الآية و فهم منها أن الكرسي أعظم من السماوات والأرض و كان في نظره أن الكرسي بعض أجزاء العالم ولا يمكن أن يكون الجزء اعظم من الكل ولم يهتد لوجه التلخيص عن الشبهة سأل الامام د ع ، عن ذلك وان ظاهر القرآن بدل على أعظمية الكرسي فكيف يكون ذلك مع أن الكرسي يجب أن يكون أسنى . (ش)

شيء وسعه الكرسي والسؤال بالمنافاة يجاب بمثل ما مر. وأما رفع العرش بالابتداء ونصب الكرسي بالمفعولية وعطف «كل شيء» على الكرسي وجعل الجملة الفعلية خبراً فبعيد جداً مع امتناع تقديم المعطوف على المعطوف عليه إلا في ضرورة الشعر كما بين في علم العربية، وكذا رفع العرش بالابتداء وعطف كل شيء بحذف العائد إليه ونصب الكرسي، وجعل الجملة خبراً يعني العرش وكل شيء منه مثل الأجزاء والدوائر الموهومة وسع الكرسي كما قيل بعيد أيضاً مع أن السؤال لم يتعلق بالعرش وشموله.

((الاصل))

٥- «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن ابن أيوب، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: «وسع كرسيه السموات والأرض» السماوات والأرض وسع الكرسي أو الكرسي وسع السموات والأرض؟ فقال: «إن كل شيء في الكرسي».

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيوب، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى «وسع كرسيه السموات والأرض» السماوات والأرض وسع الكرسي أو الكرسي وسع السموات والأرض؟ فقال: «إن كل شيء في الكرسي» (١) العموم باق

(١) قوله «فقال إن كل شيء في الكرسي» في كلام الامام «ع» في الرواية السابقة زيادة على ما في هذه الرواية وكلاهما نقل زرارة ويختلف الراوى عنه ففي الاولى ثمانية وفي الثانية عبد الله بن بكير وقلنا سابقاً في المجلد الثاني أن مثل هذا الاختلاف غير عزيز في الروايات. (ش)

بحاله لما عرفت.

((الاصل))

٦- « محمد [بن يحيى] ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن محمد بن الفضيل ، عن أبي حمزة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : حملة العرش »
« - والعرش العلم - ثمانية : أربعة منا وأربعة ممن شاء الله ».

((الشرح))

(محمد : عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن محمد بن الفضيل ، عن أبي حمزة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : حملة العرش والعرش العلم (١))

(١) قوله « حملة العرش والعرش العلم » روى في حملة العرش في تفسير قوله تعالى « و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » أقوال وورد ذكر الحملة في نهج البلاغة وفي الصحيفة السجادية (ع) ، و أنهم ملائكة بالصفات المذكورة فيها ، و عن الحسن الله اعلم كم هم ثمانية أم ثمانية آلاف ، و عن الضحاك ثمانية صفوف لا يعلم عددهم الا الله ، و روى أن بعضهم على صورة الانسان و بعضهم على صورة الاسد ، و بعضهم على صورة الثور ، و بعضهم على صورة النسر وقد مر . و في رواية أرجلهم في تخوم الارض السابعة والعرش فوق رؤوسهم و هم مطرقون مسبحون ، و روى ثمانية املاك على صورة أوعال حارث اطلاقها الى ركبها مسيرة سبعين عاماً .

وهذه الروايات تدل على تجردهم من المادة الجسدية و يتشكلون بالتمثيل كما قال الله تعالى « فتمثل لها بشراً سوياً » ولا ريب أن المجرد يمكن أن يتمثل أى يتشكل بأشكال مختلفة ولولم نقل بتجردهم لم نقدر على تفسير هذه الروايات و الجمع بينها ولو كانوا أجساماً كأجسامنا لم يتمثل كون أرجلهم في تخوم الارض الا بالخرق أو مداخله جسمهم في مائر الاجسام وأن يكون في تركيب كل جسم سوى العناصر جزء من عنصر الملائكة ولا يبعد أن يلائزم بذلك أهل الظاهر لكن المتعمق البصير اذا نظر بنظر الدراية في الروايات التي وردت في حال الملائكة علم أن صفاتهم و حالاتهم لا تجتمع مع كونهم أجساماً مادية فهم من *

ثمانية أربعة منّا) محمد و عليّ والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين (وأربعة هم من شاء الله) من السابقين وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى علي نبينا وآله وعليهم الصلاة والسلام ، هذا التفسير ممّا جاءت به الروايات وصرّح به بعض الأصحاب ، وقيل : المراد بالأربعة الأولى محمد و عليّ والحسن والحسين أو عليّ وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين ، وبالأربعة الثانية سلمان والمقداد وعمّار بن ياسر وأبوذر - رضي الله عنهم - هذا كلامه ولم يذكر مستنداً لذلك .

((الاصل))

٧- «محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن ابن محبوب ، عن عبد الرحمن بن كثير ، عن داود الرقي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل»

«الجواهر المجردة قطعاً أصلاً وان تمثلوا في صورة الاجسام ، والجواهر المجردة بالتقسيم الحاصر بين النفي والاثبات اما عقل أو نفس اذ لا يخلو اما ان يكون له تعلق بجسم بوجه ما أولاً ولا واسطة و لذاك فهم العقول أو النفوس وان تابوت عن النسبية فما شئت فسمه ولكن المعنى ما ذكر ، وأما من قال : انهم المثل النورية المعلقة لكل نوع فيرجع الى تجردهم أيضاً ومن قال انهم أربعة من الائمة المعصومين عليهم السلام فلانهم مظاهر العقول المجردة في عالمنا هذا ويعبرى حكم المظهر على الظاهر و بالعكس تقول للمصحف هذا كلام الله تعالى و للصورة المنقوشة هذا أبى ؛ وفي عدد الاربعة سر لانعلمه و في تكريرها في القيمة سر آخر والذي لا شك فيه أن كل شيء في عالمنا الجسماني ظل لما في ذلك العالم و الثالب علي أشكال المصنوعات المربع المطلق أو المستطيل فكان بين نظم الصنع والترتيب مناسبة و ارتباطاً وهذا الترتيب ظل لترتيب أركان العرش و حملته والملائكة المقربون أربعة والقوى العملية في الانسان أربع و للقوى النظرية أربع مراتب ، و الاخلاط عند الاطباء أربعة والاركان كذلك و فصول السنة أربعة الا في خط الاستواء ثمانية والوان أنوار العرش أربعة كما مر . فان قيل هل يمكن أن ينسب حمل العرش علي أنه جسم الي الملائكة؟ قلنا لا يجب أن يكون حامل العرش الجسماني موجوداً جسمانياً مادياً بل يمكن نسبة حمل الجسم الى المجرد . (ش)

« و كان عرشه على الماء » فقال : ما يقولون ؟ قلت : يقولون : إن العرش كان «
 « على الماء و الرب فوقه : فقال : كذبوا ، من زعم هذا فقد صير الله محمولاً و «
 « وصفه بصفة المخلوق ولزمه أن الشيء الذي يحمله أقوى منه ، قلت : بين لي «
 « جعلت فداك ، فقال : إن الله حمل دينه وعلمه الماء قبل أن يكون أرض أو «
 « سماء أو جن أو أنس أو شمس أو قمر ، فلما أراد الله أن يخلق الخلق نثرهم «
 « بين يديه فقال لهم : من ربكم ؟ فأول من نطق ، رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين «
 « ﷺ والأئمة صلوات الله عليهم فقالوا : أنت ربنا ، فحملهم العلم والدين ، ثم «
 « قال للملائكة : هؤلاء حملة ديني و علمي و أمثائي في خلقي وهم المسؤولون ، «
 « ثم قال لبني آدم : أقرؤا الله بالربوبية ولهؤلاء النعم بالولاية والطاعة ، فقالوا : «
 « نعم ربنا أقررنا ، فقال الله للملائكة : اشهدوا ، فقالت الملائكة : شهدنا على أن لا «
 « يقولوا غداً : إنا كنا عن هذا غافلين أو يقولوا : إنما أشرك آباؤنا من قبل و «
 « كنا ذرية من بعدهم أفتبهلكنا بما فعل المبطلون . يا داود ، ولايتنا مؤكدة «
 « عليهم في الميثاق .»

((الشرح))

(محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن ابن محبوب ، عن عبد الرحمن بن
 كثير ، عن داود الرقي قال : سألت أبا عبد الله ﷺ عن قول الله تعالى « و كان
 عرشه على الماء » (١) فقال : ما يقولون ؟ قلت : يقولون : إن العرش كان على

(١) قوله « كان عرشه على الماء » نقل صدر السالهي عن بعض العلماء تشبيهاً بديعاً
 حاصله أن أعظم المخلوقات مهابة و جلالة المكان والزمان أما المكان فهو القضاء الذي لا
 غاية له وأما الزمان فهو الاعتداد الخارج من قدر ظلمات عالم الأزل في ظلمات عالم الأبد فالأول
 والآخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان فالحق سبحانه وسع المكان ظاهراً و
 باطناً وسع الزمان أولاً وآخرأ وإذا كان المدير للزمان والمكان هو الله سبحانه كان
 منزهاً عن المكان والزمان ، إذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه له عرش وله كرسي فصدق
 الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لأن جرى الزمان يشبه جرى الماء وعقد المكان

(الماء) أي على متن الماء قبل الأرض والسماء ، و قيل : معناه أنه كان فوق الماء مصادياً له لم يكن بينهما حائل لأنه كان موضوعاً على متنه ، و استدلوا بذلك على أن الماء أوّل حادث من أجرام هذا العالم و قيل : كان الرّيح أوّل حادث و كان الماء على متنه ، أقول : ما قالوا من أن الماء أوّل حادث دلّ عليه ما رواه المصنّف في كتاب الروضة بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال : « و لكنّه يعني الله تعالى كان إذ لا شيء غيره و خلق الشيء الذي جميع الأشياء منه و هو الماء الذي خلق الأشياء منه فجعل نسب كلّ شيء إلى الماء و لم يجعل للماء نسباً يضاف إليه ، و خلق الرّيح من الماء و هذا كما ترى دلّ أيضاً على بطلان قول من قال : الرّيح أوّل حادث قبل الماء (و الرّيح فوقه) كما أن الملك فوق عرشه ، أقول : هذا مذهب طائفة من العامة و أمّا أكثرهم فقد حملوا العرش على المعنى المعروف و لكن نزّهوه تعالى عن أن يكون فوقه جالساً عليه مفتقراً إليه و قالوا : إنّما إضافته إليه كإضافة البيت و نحوه إليه (فقال كذبوا) على الله حيث فسّروا كلامه بآرائهم و حملوه على خلاف ما أراد منه ، ثمّ بيّن كذبهم بقوله (من زعم هذا فقد صيّر الله محمولاً) يحمله عرشه (و وصفه بصفة المخلوق) المفتقر إلى محلّ يعتمد عليه (و لزمه أن الشيء الذي يحمله أقوى منه) و إنّما

✽ بالكرسي لأن مكانه أعلى الامكنة وأوسعها والعرش لا مكان له فالملو صفة الكرسي والعظمة صفة العرش انتهى. وفي تفسير المنار تأويل الماء بالمادة السائلة التي يمتدّ أهل عصرنا أن تكون الكواكب والشموس والأرض كان منها باعتقادهم وهي مسماة عندهم بالسديم ومعنى كون عرشه على الماء أن تدبّره وملكه يجري على الأشياء و كلامه مبني على أن النضاء غير متناه ولا يتصور احاطة جسم واحد بكل ما في العالم وقد ذكرنا الأدلة على التناهي سواء قلنا بالهيئة الجديدة أو القدمية وقلنا إن الحكم بعدم تنافي الغضاء من غير أن نحس به أو يدل عليه دليل أما تحريم على الغيب أو حكم بكون المكان واجب الوجود ذاتاً غير مخلوق و أقرب من هذا التأويل تشبيه الوجود المنبسط الساري وهو الإضافة الإشرافية بين المبدء والممكنات بالماء ولعله ألصق بكلام الإمام (ع) أيضاً. (ش).

غير الأسلوب وقال: لزمه، لأن ذلك ليس مذهبه وإنما لزمه من حيث لا يعلم لأنه إذا اعتقد أنه محمول لزمه بالضرورة أن يكون حامله أقوى منه (قلت بين لي) ما هو المقصود من الآية (جعلت فداك فقال: إن الله حمل دينه و علمه الماء) أي حمل الماء عبادته و طاعته أو سلطانه ومعرفته و علمه بحقايق الأشياء و خواصها و آثارها و كمياتها و مقاديرها و كلياتها و جزئياتها على ماهي عليه في نفس الأمر (قبل أن يكون أرض أو سماء أو جن أو أنس أو شمس أو قمر) لا يبعد أن يقال: تحميل ذلك على الماء باعتبار أن فيه جزءاً مادياً لمحمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين ، و قال بعض المحققين: المراد بالماء هنا العقل القدسي (١) الذي هو حامل عرش المعرفة (فلما أراد أن يخلق الخلق) لعل المراد بالخلق ذوو العقول الدركية مثل الملائكة والجن والإنس و حمله على العموم بحيث يشمل الناطق والصامت والمتحرك والجامد أيضاً محتمل إذ كل صامت و جامد بحسب الظاهر فهو ناطق بحسب الباطن بلسان الحال بل بلسان المقال كما يرشد إليه قوله تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » و قوله تعالى « أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء » ويرشد إليه أيضاً نطق الكعبة والنملة والحصى وغير ذلك (نثرهم بين يديه) وذلك بأن قبض قبضة من تراب خلق منها آدم عليه السلام فصب عليها الماء العذب الفرات و نظر إليها بعين الرحمة أربعين صباحاً ثم صب عليها الماء المالح الأجاج و نظر إليها بعين الغضب و قد سبقت رحمته غضبه فتركها أربعين صباحاً فلما اختمرت الطينة أخذها فتركها عركاً شديداً فخرجوا كالذر من يمينه و شماله على صور و مثال و تحركوا بين يديه على هيئة شبح و ظلال فأخذ منهم الميثاق ثم قال: كونوا طيناً فصاروا طيناً كما كانوا ، ثم خلق منه آدم و من ثم يخرج منه أصحاب اليمين وأصحاب الشمال. وقيل: المراد بنثرهم نثر ما هيئاتهم وحقايقهم وإنشأتهم بين يدي علمه و نطقهم بعد السؤال الرجوع إلى مجرد نفاذ القدرة و

(١) قوله «العقل القدسي» لأن نسبة العبادة والعلم إلى الماء المعروف تكلف لا يتسق مع الفاظ الحديث: (ش)

جريان الإرادة نطقهم بالسنة قابليات جواهرها و استعداد ذواتها (فقال لهم من ربكم فأول من نطق (١) رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليهما السلام والأئمة عليهم السلام فقالوا أنت ربنا) فهم السابقون الأولون في الإيمان بالله . وقد سئل عليه السلام بأي شيء سبقت الأنبياء في أنت بعثت آخرهم وخاتمهم ؟ فقال : إني كنت أول من آمن بربي وأول من أجاب حيث أخذ الله ميثاق النبيين وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم فكانت أول من قال بلى فسبقتهم بالإقرار بالله عز وجل . والنطق محمول على الحقيقة على ما قلنا وعلى الاستعداد الفطري بلسان طباع الإمكان الذاتى على ما قيل . وقال القاضي في تفسير قوله تعالى « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم » : إنه أخرج من أصلهم نسلهم على ما يتوالدون قرناً بعد قرن ونصب لهم دلائل ربوبيته وكتب في عقولهم ما يدعوهم إلى الإقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم : ألست بربكم قالوا بلى فنزل تمكينهم من العلم وتمكينهم منه منزلة الإشهاد والاعتراف على طريقة التمثيل وعلى هذين القولين لم يكن هناك سؤال وجواب في الحقيقة والله أعلم . (فحملهم العلم والدِّين) إيماناً بتقاليهما من الماء إليهم أو بطريق تحميل المثل من غير انتقال والله أعلم (ثم قال للملائكة : هؤلاء حملة ديني وعلمي وأنا نبي في خلقي) لا يزيدون ولا ينقصون ولا يفترون فيما يؤمرون و يحفظون نظام الخلايق و كمالهم و ما به يتم أمر معاشهم و معادهم : والغرض من هذا القول هو الإعلام بعلو منزلتهم والحث على تعظيمهم وتكريمهم والثناء عليهم (وهم المسؤولون) يوم القيمة عن أداء الأمانة وحفظها وطاعة الخلق وعصيانهم فيشهدون لهم وعليهم على وفق ما علموا وشاهدوا منهم (ثم قال) الظاهر بلا واسطة (لبني آدم أقرؤا الله بالربوبية ولهمؤلاء النفر بالولاية والطاعة) جمع بين الإقرارين للتبنيه على أن بينهما تلازماً وأن أحدهما لا ينفع بدون الآخر (فقالوا نعم ربنا أقرؤنا) الظاهر أنهم قالوا ذلك بلسان المقال لا بمجرد لسان الحال أجمعين ، فيفيد عموم الإقرار

(١) قوله « فأول من نطق » سيأتى شرح عالم الذر والطينة في محله ان شاء الله ، (ث)

ووجوده في جميع الخلق وهذا ينافي ما يجيء في باب طينة المؤمن والكافر عن أبي جعفر عليه السلام «أن الله تعالى دعاهم عند أخذ الميثاق إلى الإقرار بالنبين فأقر بعضهم وأنكر بعضهم ثم دعاهم إلى ولايتنا فأقر بها الله من أحب وأنكرها من أبغض» وقوله: «وما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل» ثم قال أبو جعفر عليه السلام «كان التكذيب ثم» ويمكن رفع المنافاة بحمل الإقرار هنا على التخصيص كما يقتضيه القاعدة الأصولية (فقال الله للملائكة اشهدوا) على إقرارهم والإشهاد إنما هو لأجراء الأمور الأخروية على ما يقتضيه الحكمة الإلهية في الأمور الدنيوية من إثبات الحق بالشاهد وإلا فالله سبحانه كان شاهداً وكفى به شهيداً وإنما أشهد الملائكة دون النبي والأئمة عليهم السلام لأن الحق كان لهم فلا بد لهم الشاهد من غيرهم (فقاتل الملائكة شهدنا على أن لا يقولوا غداً) أي يوم القيمة عند مشاهدة سوء العاقبة وخامة الإنكار (إننا كنا عن هذا غافلين) لم نسمعه ولم ينبهنا به أحد (أويقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم) فأتبعنا آثارهم واقتفينا أطوارهم وفي بعض النسخ «وكنا ذرية ضعفاء من بعدهم» (أفتهلكنا بما فعل المبطلون) أي بما فعل آباؤنا وأسس كبرائنا من قوانين الشرك والضلال واتبعناهم تقليداً للظن بأنهم كانوا على الحق وفيه قطع لعندهم وذم لتقليدهم فأنه تعالى شأنه إذا أخذ الميثاق منهم أولاً وأعطاهم العقل الفارق بين الحق والباطل ثانياً، وأرسل إليهم الرسول ثالثاً، ونصب لهم دلائل التوحيد رابعاً، وذكرهم بالميثاق خامساً لم يبق لهم معذرة في الشرك تقليداً للآباء والكبراء ولا حجة في ترك التمسك بذيل الهداة والأمناء (يا داود ولايتنا مؤكدة عليهم في الميثاق) حين بعثهم في الضلال وأخرجهم على هيئة الصور والمثال ثم نسيها من نسيها لتوغلته في ظلمة الطبائع البشرية، أو أنكرها من أنكرها لميله إلى الرياسة الظاهرة الفانية فأنكر العهد المأخوذ عليهم باطناً والنص النبوي المؤكد له ظاهراً.

«(باب الروح)»

الفرض من هذا الباب هو بيان أن الروح ليس هو الله سبحانه كما زعمه طائفة من أهل الضلال .

«(الأصل)»

١- «عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن أذينة ، عن الأحول قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الروح التي في آدم »
 «عليه السلام ، قوله : « فإذا سوّيته و نفخت فيه من روحي » قال : هذه روح مخلوقة و »
 « الروح التي في عيسى مخلوقة » .

«(الشرح)»

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن أذينة ، عن الأحول قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الروح التي في آدم عليه السلام قوله) قوله مجرور بد لا عن الروح أو عن آدم

(فإذا سوّيته) أي أكملت خلقته وعدّلت هيئته بحيث صار قابلاً لتنفخ الروح فيه (و نفخت فيه من روحي) الروح بالضم يذكّر ويؤنث ؛ والمطلوب من هذا السؤال (١) هو معرفة أن الروح قديم واجب كما زعم أو حادث غير واجب لا معرفة معنى الإضافة و التنفخ فإن المتضمن لهما هو الأحاديث الآتية ، ولا معرفة أن مفهومه ماذا فإنه مسكوت عنه في هذا الباب ولا بأس أن نشير إليه إجمالاً

(١) قوله «والمطلوب من هذا السؤال» ليس سؤال السائل عن الروح التي بها حياة الإنسان والحيوان بل المقصود تفسير قوله تعالى «و نفخت فيه من روحي» فان المستفاد منه أن جزء من الله تعالى حل في آدم بعدوذاً لله تعالى مع أنه يستحيل عليه تعالى التجزئ والحلول فأجاب (ج) بأن هذه روح مخلوقة بحكمته و مشيئته في آدم لا أن شيئاً من الله تعالى اتصل منه ودخل في آدم. (ث)

لبحصل ذلك زيادة بصيرة فنقول : المراد بالروح هنا ما يشير الانسان إليه بقوله أنا أعني النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن (١) تعلق التدبير والتصرف والحياة عبارة عن هذا التعلق والموت هو قطع هذا التعلق مع بقائها في ذاتها كما صرح به جم غفير من الخاصة والعامة ، والروح بهذا المعنى هو المعروف في القرآن والأحاديث. وقد تحير العلاء في حقيقته واعترف كثير منهم بالعجز عن معرفته حتى قال بعض الأكابر: «إن قوله أمير المؤمنين عليه السلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه »

(١) قوله د النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن، تصريح من المفسر رحمه الله بان نفس الانسان مجردة والمجرد في اصطلاح الفلاسفة الجوهر القائم بنفسه غير قابل للأبعاد الثلاثة وهو ليس في مكان ولا له وضع ولا يشار اليه حساً وأكثر الناس لا يعرفون بوجود موجود هذه صفته اذ لا يؤثر الشيء غير الجسماني في حاستهم الجسمانية ، وأنكر العلامة المجلسي رحمه الله في البحار تجرد النفس بل تجرد شيء غير واجب الوجود ولكن جم غفير آمن الخاصة والعامة صرحوا بتجرد النفس، قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى « لا تحسبن الذين قتلوا آء الآية تدل على أن الانسان غير الهيكل المحسوس بل هو جوهر مسدك بذاته لا يفنى بخراب البدن ولا يقوقف عليه ادراكه و تألمه والتذاذذ و قال في تفسير قوله تعالى « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله آء في سورة البقرة : وفيها دلالة على أن الارواح جواهر قائمة بأنفسها منيرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراكة و عليه جمهور الصحابة والتابعين و به نطقت الآيات والسنن انتهى. وعرفوا مذهب الصحابة والتابعين بأنهم كانوا يزورون أمواتهم ويستغفرون لهم ويهدون اليهم الثواب ويمبدون نيابة عنهم وكانوا يزورون رسول الله يكلم الأموات فقد كلم أصحاب القلب و كلم سعد بن معاذ لما دفنه وقال رأيت في قبره يناق الجور العين ومر على قبر سمع منه صوت صاحبه يندب في البقيع وغير ذلك وآمن به الصحابة من قبر أن يروا ويسمعوا ما رآه رسول الله (ص) وسمعه وعرفوا أن هذا نوع من الحياة عبر الحياة الدنيوية التي يرى آثارها جميع الناس ولا يختص بالانبياء ولو كان الحياة بعد الموت بالروح البخاري الذي يتحلل بفساد البدن لم ينفل له بناء وأما من قال انه جسم لطيف مخالط للبدن و يدخل فيه ويخرج منه من غير أن يتحلل و يفسد ، فتقوله بمنزل عن قابلية النقل و التكلم فيه لان الحيوان اذا سد مسامه و مخارقه يموت سريعاً مع أنه لا يمكن أن يخرج منه شيء . (ش)

ربّه معناه أنّه كما لا يمكن التوصل إلى معرفة النفس أعني الرّوح كذلك لا يمكن التوصل إلى معرفة الرّب ، و قوله تعالى « و يسألونك عن الرّوح قل الرّوح من أمر ربّي و ما أو تيتّم من العلم إلّا قليلاً » (١) ممّا يعضد ذلك وحمل الرّوح هنا على ما هو مبدء للتأثير والحركة والحياة سواء كان مجرداً عن الكثافة الجسمانيّة أو منطبغاً في مادّة جسمانيّة ليشمل الأقسام الخمسة التي يجيء ذكرها في كتاب الحجّة أعني روح القدس الذي به يعرفون الأشياء ، و روح الايمان الذي به يخافون الله تعالى ، و روح القوّة الذي به يقدرّون على طاعة الله تعالى ، و روح الشهوة الذي به اشتبهوا طاعته و كرهوا معصيته ، و روح المدرج الذي به يذهبون و يجيئون و إن كان محتملاً لكنّه بعيد جدّاً (قال : هذه روح مخلوقة والرّوح التي في عيسى مخلوقة) ولا يتوهّم من إضافتها إليه سبحانه أنّها هو و أنّها قديمة لأنّ الإضافة للإيجاد والتشريف و قد سمعت عن بعض الثقات ما يناسب ذكره في هذا المقام و هو أنّ بعض النصارى حضر بلداً من بلاد الاسلام و حضر عنده جماعة من أهل العلم و كلّموه فقال لهم : اصبروا حتّى أشرب خمراً فامّا شربها و ظهر فيه مبادئ النشاط قال لهم : نبيكم أشرف أم عيسى : فقالوا نبينا فقال : ماتقو لون فيما نزل في كتابكم حيث سمّي عيسى روح الله و نبيكم رسول الله و روح الله أشرف من رسول الله لأنّ المرسل أشرف من الرّسول فلمّا سمعوا ذلك سكتوا ولم يقولوا شيئاً بيد ما قال بعضهم هذه شبهة متوجّهة بحسب الظاهر ولم يعلموا أنّ إضافة الرّوح إليه سبحانه لا يقتضي أن يكون الرّوح نفسه تعالى ولا جزءه : لا وضعا ولا عرفاً كما

(١) قوله « ما أو تيتّم من العلم إلّا قليلاً » لا يدل على عدم علمهم بالروح أصلاً أو على بطلان ما علموا بل على صحته و قلته بالنسبة الى ما لا يعلمون و انما يدل على صحة علمهم بمقادير الاستثناء من النفي فانه اثبات يعنى اوتى الناس من قبل الله علم صحيح و لكنه قليل و أهم ما عرفناه من الروح تجرده و بقاءه بعد فساد البدن و عالمه و تلذذه كاشد ما يمكن ان يكون بعد فراق الدنيا فانه يتخلص للإدراك والتألم والتلذذ من الإدراك ولا يعرف شيئاً من تفاصيل الحياة الآخرة الا من طريق الوحي . (ش)

يقال: هذا فرسي وهذا كتابي وهذا بيتي وأمثال ذلك ، غاية ما في الباب إفادتها الاختصاص باعتبار أن خلقها وإيجادها ليس بنوسط الأب ، لا يقال : من كان بلا واسطة كان أشرف ممن كان بواسطة لأن ذلك ممنوع إذ للمشرفة أسباب وشرائط أخر كما لا يخفى على أولي الأباب .

((الاصل))

٢- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج ، عن ثعلبة ، عن حمران قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : « وروح منه » قال : هي روح الله مخلوقة خلقها الله في آدم وعيسى . »

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج . عن ثعلبة ، عن حمران (١) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى) في وصف عيسى عليه السلام

(١) قوله « حمران » بن أعين أخو زرارة كان من القراء ومشاهير النجاة ذكره في رجال المربية ويناسب الحديث الذي رواه في معنى من فناء صنفته . وغير خفي على أهل اللغة أن أكثر العواد في المربية تستعمل في معان متغايرة متباينة جدا لكنها مشتركة في شيء غالبا يحفظ به التناسب مثلا الكلام هو القول واللفظ والكلم الجرح ويشتركان في معنى التأثير والحكم القضاء بالعدل والحكمة العلم الصحيح المتقن وحكمة اللجام للدابة تمنعها من الشر والحكم بمعنى الرد والمنع والمحكم يقابل المتشابه والمحكم الشيخ المجرب وكلها تشترك في معنى الاتقان والاحراز وفي الحديث ذكر تناسب الروح والريح في معنى جامع يشتركان فيه وهو عدم الظهور بذاته ، المعلوم بآثاره فالريح لا ترى بنفسها ولكن لها آثار تعرف بها وكذلك الروح لا يرى بنفسه ولكن يظهر بآثاره للفرق الظاهر بين الجماد والحي في آثارهما ولا بد لظهور آثار الحياة من مبدء يعلم وجوده منها ولولم يكن في بدن الأحياء شيء مسمى بالروح لم يكن حركة في الحي ولم يفرق بين الحي والميت في الهضم والامساك والدفع والتنفس غيرها . وليكن على ذكر منك حتى يحين حينه (ش)

(وروح منه قال : هي روح الله مخلوقة خلقها في آدم وعيسى) على نبينا وآله وعليهما الصلوة والسلام لا بتوسط أب وما يجري مجرى الأصل والمادة كما هو المعروف في سائر الناس بل بمجرد إمضاء الإرادة و نفخ فم القدرة و لذلك نسبها إليه ، و في كتاب إكمال الإكمال للآبي سمع بعض عظماء النصارى قارياً يقرأ : « وإنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته ألقبها إلى مريم و روح منه » فقال هذا دين النصارى يعني هذا يدل على أنه بعض منه ، فأجابته الحسن بن علي الواقدي صاحب كتاب النظائر بأن الله تعالى إنما أراد بروح منه أنه من إيجاده و خلقه و أراد بالحصر تعريضاً بالنصارى فيما ادّعت النبوة والتثليث وباليهود فيما قذفت به مريم عليها السلام وأنكرته من رسالته فأسلم النصاراني .

((الأصل))

٣- محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن خالد ، عن القاسم بن عروة ، « عن عبد الحميد الطائي ، عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله « عن وجل » و نفخت فيه من روحي » كيف هذا النفخ ؟ فقال : إن الروح متحرك « كالريح و إنما سمي روحاً لأنه اشتق اسمه من الريح و إنما أخرجه عن « لفظة الريح لأن الأرواح مجانسة الريح و إنما أضافه إلى نفسه لأنه اصطفاه « على سائر الأرواح ، كما قال لبيت من البيوت : بني ، و لرسول من الرسل : « خليلي ، وأشباه ذلك ، وكل ذلك مخلوق مصنوع محدث مروب مدبر » .

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن محمد بن خالد ، عن القاسم بن عروة ، عن عبد الحميد الطائي ، عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى « و نفخت فيه من روحي » كيف هذا النفخ) أي نفخ الروح و الروح ليس بهواء قابلاً للحرارة و النفخ و إنما يتعلق بهواء لأن صورته الحقيقية إخراج الهواء من فم

النافخ إلى المنفوخ فيه ليشتعل فيه النار مثلاً و إنما حملنا السؤال على هذا لعلنا
أنه كيف نسب النفخ إليه سبحانه مع أنه في حقه ممتنع لدلالة الجواب عليه. و
تحقيق نسبة النفخ إليه على أحد وجهين أحدهما أن النافخ جبرئيل عليه السلام أو ملك
من الملائكة بأمره جل شأنه و إنما نسب إليه اتساعاً باعتبار أنه الأمر وثانيهما
أن النفخ على تقدير أن يكون النافخ هو الله سبحانه استعارة حسية لأنه لما امتنع
تحقيق صورته الحقيقية وهي الإخراج المذكور فيه وجب صرفه إلى ما يشبهها
بأن يقال : لما كان اشتعال نور النفس (١) في فتيلة البدن عن الجود الإلهي
المعطي لكل قابل ما يستحقه يشبه بحسب محاكاة خيالنا ما يشاهد من اشتعال
النار في المحل القابل لها عن صورة النفخ فلا جرم حسن التجويز والتعير بالنفخ
عن إفاضة الجود الإلهي النفس على البدن لمكان المشابهة المتخيّلة و إن كان
الأمر أجل مما عندنا (فقال : إن الروح متحرك كالريح) يعني أن الروح
متحرك سريعاً في جميع أجزاء البدن (٢) ويجري آثاره في تجايف أعضائه

(١) قوله و لما كان اشتعال نور آء متبس من صدر المتألهين قدس (ش)

(٢) قوله يعني أن الروح متحرك سريعاً في جميع أجزاء البدن، حمله الشارح تيمناً
لصدر المتألهين (قدس) على الروح الحيواني أي البخار الصافي الجاري في المروق على ما
كان عليه الأطباء قديماً و ينكره أطباء عصرنا و هو غير النفس الناطقة المجردة بل هو شيء
من أجزاء بدن الحيوان والدليل على وجوده ما ذكر من أن الحي مفاير للميت في الخواص
الجسمانية و مما يدل على وجوده وإن لم يثبت كونه بخاراً أن التجربة دلت على وجود
قوة سيالة في أعصاب الحس والحركة نظير القوة الكهربائية فإذا انفصل بعض أعضاء بدن
الإنسان من صدمة أو حرارة أو برودة أو لمس شيء انتقل الأثر منه إلى الأعصاب و ينتهي
إلى الدماغ فيدرك فبأمر الدماغ الأعصاب المحركة بالتقلص والتجنب و يصل أمره بواسطة
الأعصاب إلى العضو المتأثر فيقلص وقد وفق أصحاب التجارب من أهل عصرنا بآلاتهم
الدقيقة لتقدير الزمان الفاصل بين التأثير والإدراك والتقلص وكان القدماء يسمون مثل
هذه القوة السيالة الناقلة روحاً نفسانياً ، و أيضاً إذا دار الإنسان على نفسه سريعاً عرض
عليه دوار فيستطاع على الأرض ويرى كأن الأشياء حوله تدور عليه و ليس تلك الحركة و *

فيصلح البدن ويحيى مادام فيه كما أن الرّيح متحرّكة سريعاً في أقطار العالم ويجري

في الدوران في الأشياء ولا في أحد أعضائه بل للروح الذي في دماغه فانه اذا دار على نفسه دار الروح في دماغه فاذا سكن سكنت جوارحه و دماغه و بقي الروح متحرّكاً مدة كائناً فيه ماء اذا أدركه سريعاً ثم اسكنته دفقة بقي الماء دائراً بعد سكون الاناء هنيئاً، ومما يدل على وجود الروح أيضاً أن الانسان اذا غضب توجه الروح بالدم الى ظاهره للدفاع و تغير مزاج الدم و احمر الوجه والعين و اذا خاف فر الروح الى الباطن و اصفر اللون و ليس الدم مما يقتضى بنفسه هذه الحركات وأيضاً يتوجه الروح الى الضياء ويهيج و ينجذب اليه و يسكن في الظلمة و لذلك النوم في الظلمة اسرع وأهنا ولا يمكن نسبة ذلك الى الدم و بالجملة الاستدلال على وجود الروح من تتبع آثاره كالاستدلال على وجود الريح بتحريكها الاشجار وإثارة القبار و امثال ذلك. و اطباء عصرنا على نفي وجود الروح الحيواني و عمدتهم عدم وجدانهم في تجزية أعضاء البدن و عناصره شيئاً غير هذه الامور المعلومه من الدم واللحم والعظم و أجزائها ولكن ليس المبحث تجزيهاً محضاً و مادياً صرفاً حتى نسلم لاهل العمل و تصديقهم في تجزيتهم بل هو بحث فلسفي طبي عقلي يحتاج عليه بالمقدمات الحكمية مع التجربة ولم يقع تجارب أطباء عصرنا الاعلى الاعضاء الميتة و الدم اذا خرج من البدن و بقي مدة فهو ميت و كذلك اللحم والعظام والعصب والعروق المنفصلة عن بدن الحي أموات تحلل الروح الحيواني منها ولم يبق فيها شيء منه بالاتفاق والكلام في وجود هذا الروح في الاحياء لان في الاموات و تجاربهم قاصرة على المواد ولا فرق في المادة بين الحي والميت و نحن ننسب جميع الخواص الى الصورة النوعية لا الى المادة والروح الحيواني من الصورة النوعية كما يقولون الماء مركب من الهيدروجين و اوكسجين و ليس المزوج من هذين العنصرين ماء ولا يظهر منه خواص الماء الا بعد حصول الصورة المائية، والسكر مركب من النجم والماء بنسبة معينة ولا يترتب على المزوج منهما أثر السكر ولا طعمه الا بتعلق الصورة النوعية السكرية و يحتمل كون الروح قوة نظيرة الكهرباء حاصلة من تركيب بعض الاجسام مع بعض و ان لم نر تصرفاً به من القدماء وبالجملة فانكار أصل وجود الروح غير موجه و ان شكك في ما عينه وهذا المحدث أيضاً يدل على وجوده سريعاً اذا لا يحتمل حمل الروح فيه على النفس المنطقة بل هو الروح الحيواني كما صرح به صدر المتألهين قدم. (ش)

آثاره فيها فيصلح العالم بجريانه و يموت بفقدانه فالروح بهذا الاعتبار يشابه الرّيح فيكون منفوخاً كالرّيح. فان قلت: الاستعارة على ما ذكرت تمثيلية و الاستعارة التمثيلية لا يعتبر فيها التشبيه في المفردات، قلت: نعم ولكن لا بد من أن يكون للمفردات التي في طرف المشبه به نظائر في طرف المشبه بحيث يصح أن يقع بينهما التشبيه و بناء هذا السؤال والجواب على ذلك، و ممّا يناسب ذكره في هذا المقام و يوضح الجواب ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج وهو أن الزنديق سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة - إلى أن قال له - فهل يوصف الروح بخفة و ثقل و وزن؟ قال عليه السلام: الروح بمنزلة الرّيح في الزق إذا نفخت فيه امتلاء الزق منها فلا يزيد في وزن الزق (١) و لوجها فيه ولا ينقصها خروجهامنه كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن قال: فأخبرني ما جوهر الرّيح قال: الرّيح هواء إذا تحرّك سمّي ريحاً فإذا سكن سمّي هواء و به قوام الدنيا ولو كفت الرّيح ثلاثة أيّام لفسد كل شيء على وجه الأرض و تنفس و ذلك أن الرّيح بمنزلة المروحة تذبّ و تدفع الفساد عن كل شيء و تطيبه، فهي بمنزلة الروح إذا خرج عن البدن تن البدن و تغيّر تبارك الله أحسن الخالقين (و إنما سمّي روحاً) هذا توضيح للجواب المذكور يعني إنّما سمّي الروح الجاري آثاره و تصرفه فسمي البدن روحاً (لأنّه اشتق اسمه من الرّيح) قال صاحب كتاب الاكمال الاكمال و إنّما سمّي الرّيح الخارج من نفخ جبرئيل عليه السلام الدّاخل في البدن روحاً لأنّه يخرج من الروح يعني جبرئيل عليه السلام فهذا وجه آخر للتسمية ثم أشار إلى وجه الاشتقاق بقوله (و إنّما أخرجه) أي إنّما أخرج اسم الروح (عن لفظه الرّيح) أي على وفقه و في بعض النسخ عن لفظ الرّيح يعني إنّما اشتق اسم الروح عن لفظ الرّيح (لأنّ

(١) قوله و لا يزيد في وزن الزق، أقول ثبت بالالات الدقيقة في زماننا أن الهواء

له وزن أيضاً و يزيد وزن الاناء اذا دملج فيه الهواء على ما اذا كان خالياً فمراد الامام (ع) على فرض صحة الخبر ان وزنه ضعيف غير محسوس ملحق بالعدم ويسأ نس به للاقرار بوجود شيء لا وزن له. (ش)

الارواح مجانسة) بحسب المعنى والتحرُّك والتصرف وإصلاح ما تمرُّ عليه (الريح) وإذا تحققت المجانسة المصححة للاشتقاق صح الاشتقاق كما هو المقرر عند أهل (وإنما أضافه إلى نفسه) حيث قال «من روحي» (لأنه اصطفاها على سائر الأرواح) الحيوانية والنباتية لكونه مبدعاً لأثار شريفة وأطوار عظيمة لا تترتب عليها، فالإضافة للاختصاص والتشريف والايجاد بلا واسطة شيء لا لفائدة أنه سبحانه أو بعضه لامتناع ذلك واستحالة حلوله عن وجل في غيره عقلاً و نقلاً (كما قال لبیت من البيوت بيتي و لرَسُول من الرُّسل خليلي و أشباه ذلك) هذا الحديث بعينه رواه الشيخ في الاحتجاج رسالاً عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام إلا أن فيه كما اصطفى بيتاً من البيوت فقال: بيتي و قال لرَسُول من الرُّسل : خليلي (و كل ذلك) المذكور من الرُّوح والبيت والرُّسول (مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبّر) خلقه وصنعه وأحدثه ورباه و دبّره اللطيف الخبير على وفق الإرادة ومقتضى الحكمة.

((الاصل))

مركز توثيق التراث الحضاري

٤- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بحر، عن أبي أيوب الخزاز، عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عما »
« يروون أن الله خلق آدم على صورته، فقال : هي صورة محدثة مخلوقة »
« اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه، كما أضاف الكعبة »
« إلى نفسه والروح إلى نفسه. فقال: «بيتي». » و نفخت فيه من روحي.»

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بحر) كوفي ضعيف ولكن ضعفه لا يضر بصحة مضمون هذا الحديث لاعتضاده بالعقل و النقل (عن أبي أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عما يروون) يعني العامة (أن الله تعالى خلق آدم على صورته فقال : هي صورة محدثة اصطفاها الله

و اختارها على سائر الصور المختلفة) كما قال : « و صوركم فأحسن صوركم » (فأضافها إلى نفسه) تشریفاً و تكريماً و إظهاراً لأصطفاؤها (كما أضاف الكعبة إلى نفسه و الروح إلى نفسه فقال : بيتي ، و تغتخت فيه من روحي) تشریفاً و تكريماً و تبيناً لأن المضاف مصطفاه و مختاره و ما يفيد هذا التشبيه من أن إضافة الروح إلى نفسه لأجل أنه اصطفاه و اختاره على سائر الارواح لا لأجل أنه هو الله عز شأنه هو المقصود بالافادة في هذا الباب و قد روى الصدوق - رحمه الله - في كتاب عمون أخبار الرضا عليه السلام بإسناده عن الحسين بن خالد و روى الشيخ الطبرسي رضي الله عنه في كتاب الاحتجاج مرسلأ عن الحسين بن خالد أيضاً قال : قلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله إن الناس يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إن الله خلق آدم على صورته (١) فقال : قاتلهم الله لقد حذفوا أوّل الحديث إن رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ برجلين

(١) قوله وان الله تعالى خلق آدم على صورته ، مصرح به في التوراة ، ورواه عن رسول الله (ص) فاما أن يكون من الاسرائيليات التي دخلت في احاديث المسلمين من أخبار اليهود و اما أن يكون له تأويل على خلاف ظاهره و الحق أن الانسان هو الذي خلقه الله تعالى على وفق صورته فانه بظن صورته على أكمل ما يمكن أن يكون فتوهم أن الله تعالى مثله و قال صدر المتألهين هذا الحديث مما لا خلاف في كونه مروياً عن النبي (ص) . أقول ولكن الخلاف في صحة الرواية . ثم تأول في معناه بما هو صحيح في نفسه . وان لم يكن الرواية صحيحة و طابق بين صورة الانسان و صورة العالم الكبير فشيء القلب بالعرش و الدماغ بالكرسي و الجوارح بالملائكة و الاعضاء بالسموات و النفرة في المظلة بالطبيعة في العناصر ففي الحقيقة خلق الله تعالى آدم على صورة مخلوقه الكبير . و غرض الامام (ع) في كون الله تعالى جسماً على صورة الانسان وغيره .

و يلحق بمن يقول خلق الله آدم على صورته من يقول خلق الله آدم على صفات أوغرائز تشبه صفاته تعالى و ثبت له الغضب و الرضا و المحبة و المشق و الندامة و الاسف و غيرها بالمعنى الذي ثبت للانسان و هو سبحانه برىء من كل تأثر و انفعال و ربما يتمجبون مما ورد في عقاب العصاة بالنار أو ما ينزل على المباد من البلاء كالزلزال و الطوفان و الحرق و الخسف و ما يهلك به الصالح و الطالح و الشيخ الكبير و الطفل الصغير لانه برى كل ذلك تنافي *

يتسابقان فسمع أحدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال له رسول الله ﷺ : يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته و فيما روياء دلالة واضحة على أن الرواية المذكورة كاذبة محرقة عن وجهه وأن الضمير المجرور في «صورته» يعود إلى الرجل المسبوب وإنما لم يجب الباقر عليه السلام بما أجاب به خلفه الطاهر الرضا و حكم بأن الضمير يعود إليه سبحانه وأن الإضافة للتشريف والاصطفاء للتنبيه على أن هذه الرواية على تقدير صحتها لأدلة فيها على ما هو مطلوبهم من أن له تعالى صورة كمصورة آدم ، و بالجملة هم يستدلون بهذه الرواية على ذلك المطلوب و نحن ما نعون فمنع أو لأصحتها

ورقة القلب التي جعلت في الإنسان لتنجيه من الفساد وتنزهه من الظلم وإن تعالى منزله من الفساد والظلم والرفقة والفسوة و كل ما يفيل فهو بطله العناني وحكمته الكاملة لا يمنع من إنفاذه رقة كماله يمنع الأنبياء المجاهدين في سبيل الله عن اهلاك الكفار رقة و رفته تنافي الحكمة، واعلم أن كل غريزة وصفة خلقها الله في الإنسان لنفاية حكمية يحتاج إليها فكل ما يستحسنه و يميل إليه بطبعه أو يتنفر عنه ويكره منه فهو لحاجة مثلاً يستحسن الماء و الخضرة والأشجار والأزهار جعله الله فيه ليرغب في عمران الأرض وتكثير الحرث و أرزاق العباد ويستحسن الرجل النساء الحسنات والمرأة الرجال لبقاء النسل و يخاف من الظلمة لأن النور معين له في جلب المفاتيح ودفع المضار ويتنفر من القدر والقتل لحفظ الصحة و يخاف من الموتى ليسهل عليه دفن أعزته في التراب و خلق فيه الترحم بالنسبة إلى الضاف والصغار والمحبة للأصدقاء والرفقة والفضب والحزن و غير ذلك ومرجع جميعها إلى الحاجة وجل الحق تعالى عن الحاجة فلا يمتلئ ثبات هذه الصفات له، وربما يعرض الملاحدة على الموحدين بأن الله أرحم الراحمين في اعتقادكم كيف يخلق الشر والآفة ونقص الأعضاء و الأوجاع و نحن نعالج ونشفى وريدون بذلك أن ينسبوا تلك كلها إلى طبيعة لا تفعل ما تفعل لفرض والجواب أنه تعالى ليس على صفات البشر ولا يقاس فعله على فعله وما ذكرتم أمور بفعلها الله تعالى لمصلحة و إن كانت تخالف رقة القلب التي في الإنسان و حب الحياة و البقاء فيه كما أنه ليس هذه الرقة لجراح يقطع الطفل الصغير قطعاً في رحم المرأة لتسلم أمها. (ش)

و ثانياً دلالتها على ذلك المطلوب بإرشاد الأئمة عليهم السلام على أن لنا أيضاً أن نقول يعود الضمير إلى آدم ولا يلزم خلوه عن الفائدة لما أشرنا إليه في باب النبي عن الصورة و يؤيده ما رواه مسلم في آخر باب صفة الجنة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً فلمّا خلّقه قال إذهب وسلم على أولئك وهم نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يجيبونك فإنّها تحيتك وتحية ذرّيتك قال: فذهب فقال: السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله قال فزادوه ورحمة الله قال: فكل من يدخل على الجنة على صورة آدم و طوله ستون ذراعاً فلم يسزل الخلق ينقص بعده حتّى الآن» قال عياض ذكر الطول هنا يرفع الإشكال ويوضح أن الضمير في صورته يعود إلى آدم نفسه و أن المراد على هيئته التي خلق عليها لم يتردّد في الأرحام ولم ينتقل في النشأة ينتقل بنيتة أو يكون المراد أن صورته في الأرض هي التي كان عليها في الجنة ولا تختلف صورته اختلاف صورة الملائكة عليهم السلام في أصل صورهم و في الصورة التي يتراءون فيها للخلق غالباً .

(باب)

(جوامع التوحيد)

١ يذكر فيه أنحاء من اعتبارات ثبوتية و سلبية للرّد على الفرق المبتدعة منهم الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله وهم صنفان الأول صنف طلبوا للعالم سبباً فأحالوه على الطبع الذي هو صفة جسمانية مظلمة خالية عن المعرفة و الإدراك . الثاني صنف لم يتفرّعوا لذلك ولم يتنبّهوا بطلب السبب بل اشتغلوا بأنفسهم وعاشوا عيش البهائم . ومنهم عبدة الأوثان و هم قد علموا أن لهم رباً و جب طاعته ولكن حجبوا بظلمة الحس و كدورات النفس عن أن يتجاوزوا العالم الجسماني المحسوس في إثباته فاتخذوا رباً من هذا العالم ، و هم أصناف: الأول صنف اتخذوا من الجواهر كالذهب والفضة أشخاصاً مصوّرة وجعلوها آلهة ، الثاني صنف ترقّوا عن ذلك و قالوا : هذه الصور منحوتة نحن نحناها والرب أعزّ من ذلك و أجمل

فإذا رأوا إنساناً في غاية الجمال أو فرساً أو بقراً أو شجراً لها نوع اعتبار و خصوصية عبده وقالوا: هوربنا، الثالث صنف ترقوا عن ذلك وقالوا: ينبغي أن يكون الرب نورانياً فعبدوا النار إذ وجدوها بهذه الصفة، الرابع صنف ترقوا عن ذلك وقالوا: النار تطفأ وتقر فلا تصلح أن تكون رباً والرب يجب أن يكون نورانياً موصوفاً بالعلو فعبدوا النجوم كالشمس والمشتري والشعري وغيرها، ومنهم فصلوا فقالوا: إن في هذا العالم خيرات وشروراً والخير نود والشر ظلمة وبينهما عازقة فوجب أن يكون الخير مستنداً إلى النور والشر إلى الظلمة فأحالوا العالم إليهما وهم الثنوية، ومنهم جاوزوا الحس وقالوا: الرب أعز من أن يكون محسوساً ولكن لم يتجاوزوا مرتبة الوهم والخيال فعبدوا موجوداً قاعداً على العرش وأخسهم رتبة المجسمة ثم أصناف الكرامية وأرفعهم درجة من نفى الجسمية وجميع عراضها إلا الجهة فخصه بجمه فوق وهم المشبهة، ومنهم ترقوا عن ذلك فعبدوا إلهاً سمياً بصيراً متكلماً عالماً قادراً أمزها عن الجهات لكن فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم وربما صرح بعضهم فقال: كلامه صوت ككلامنا، وربما ترقى بعضهم فقال: لا بل هو كحديث أنفسنا ولا صوت ولا حرف ولذلك إذا حقق القول رجعوا إلى التشبيه في المعنى وإن أنكروه لفظاً إذ لم يدر كوا كيفية إطلاق هذه الألفاظ في حق الله تعالى، وكل هؤلاء مشتركون في أنهم يدعون مع الله إلهاً آخر ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه إنه لا يفلح الكافرون» ووراء هذه المذاهب وغيرها من المذاهب الباطلة مذهب صحيح وهو أن الصانع موجود قديم أزلي أبدي، له نعوت جلالية وصفات كمالية غير زائدة ولا تشابه بينه وبين خلقه أصلاً لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات والتمسكون به هم المتمسكون بذيل الأنبياء والأوصياء عليهم السلام وهم الذين خرقوا بذلك حجب الطبايع الظلمانية والنفسانية، وتجاوزوا عن المقاييس الوهمية والخيالية، ووصلوا إلى عالم التوحيد المطلق وشاهدوا رتبة الحق وعظمته وكماله وجلاله وجماله بعين البصيرة وهم بعد ما خرقوا تلك الحجب في حجب من نور عظمته كما ورد «أن الله سبعين حجاً

من نور و ظلمة لو كشفت لاحترقت سبحات وجهه كل من أدرك بصره ، قيل :
سبحات وجهه جلاله و عظمته . و قيل : أضواؤه . و قيل : محاسنه . و قيل : غير ذلك .
وإن أردت زيادة معرفة فيها فارجع إلى النهاية الأثرية .

((الاصل))

١- « محمد بن أبي عبدالله و محمد بن يحيى جميعاً رفعاه إلى أبي عبدالله عليه السلام أن »
« أمير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس في حرب معاوية في المرة الثانية ، فلما حشد »
« الناس قام خطيباً فقال : الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء »
« كان ولا من شيء خلق ما كان ، قدرة بان بها من الأشياء و بانث الأشياء منه ، »
« فليست له صفة تنال ولا حد تضرب له فيه الأمثال ، كل دون صفاته تحبير اللغات »
« و ضل هناك تصاريف الصفات و حار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير و انقطع دون »
« الرُسوخ في علمه جوامع التفسير و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب ، »
« تاهت في أدني أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور . »

« قُتِبَ اللهُ الذي لا يبلغه بُعد الهم و لا يناله غوصُ الفطن و تعالى الذي »
« ليست له وقتٌ معدودٌ و لا أجل ممدود و لا نعت محدود ، سبحانه الذي ليس له أول »
« مبتدا و لا غاية منتهى و لا آخر ينفي ، سبحانه هو كما وصف نفسه و الواصفون لا »
« يبلغون نعته . و حد الأشياء كلها عند خلقه ، إبانة لها من شبهة و إبانة له من شبهة ، »
« لم يحلل فيها فيقال : هو فيها كائن و لم ينأ عنها فيقال : هو منها بائن و لم يخل »
« منها فيقال له : أين ، لكنه سبحانه أحاط بها علمه و أتقنها صنعه و أحصاها حفظه ، »
« لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء و لا غوامض مكنون ظلم الدجى و لا ما في السماوات »
« العلى إلى الأرضين السفلى »

« لكل شيء منها حافظ و رقيب و كل شيء منها بشيء محيط ، و المحيط بما »
« أحاط منها الواحد الأحد الصمد الذي لا يغيره مصروف الأزمان و لا يتكأده صنع شيء »
« كان ، إنما قال لما شاء : كن فكان ، ابتدع ما خلق بالأمثال سبق و لا تعب و لا نصب »

«وكل صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق، وكل عالم فمن بعد»
 «جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم، أحاط بالأشياء علماً قبل كونها، فلم يزد»
 «بكونها علماً، علمه بها قبل أن يكونها كعلمه بعد تكوينها، لم يكونها لتشديد»
 «سلطان ولا خوف من زوال ولا نقصان ولا استعانة على ضد مناو، ولا ندم مكابر،»
 «ولا شريك مكابر، لكن خلأق مربوبون و عباد داخرون».

«فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما بدأ ولا تدبير ما برأ ولا من عجز ولا من فترة»
 «بما خلق اكتفى، علم ما خلق وخلق ما علم، لا بالتفكير في علم حادث أصاب ما خلق، ولا»
 «شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق، لكن قضاء مبرم وعلم محكم وأمر متقن، توحد»
 «بالربوبية وخص نفسه بالوحدانية واستخلص بالمجد والثناء و تفرّد بالتوحيد»
 «والمجد والثناء و توحد بالتحميد وتمجّد بالتمجيد وعلا عن اتخاذ الأبناء»
 «و تطهر و تقدّس عن ملامسة النساء، وعزّ وجلّ عن مجاورة الشركاء، فليس»
 «أه فيما خلق ضدّ ولا له فيما ملك ندّ ولم يشركه في ملكه أحد، الواحد الأحد»
 «الصمد المبيد للأبد، والوارث للأبد، الذي لم يزل ولا يزال وحدانياً أزلياً»
 «قبل بدء الدهور و بعد صروف الامور، الذي لا يبيد ولا ينفد، بذلك أصف ربّي»
 «فلا إله إلا الله، من عظيم ما أعظمه، و من جليل ما أجّله، و من عزيز ما أعزّه،»
 «و تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً».

((الشرح))

(عبد بن أبي عبد الله، و محمد بن يحيى جميعاً رفعاه إلى أبي عبد الله عليه السلام أن
 أمير المؤمنين عليه السلام) رواه الصدوق في كتاب التوحيد مسنداً من طريقين عن أبي
 عبد الله، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام (استنهض الناس في حرب
 معاوية في المرة الثانية) النهوض القيام إلى أمر بسرعة و منه نهض الطائر إذا نشر
 جناحيه ليطير، واستنهض أمره بالنهوض وحشّه (فلما حشد الناس) أي اجتمعوا ويقال
 حشدوا يحشدون من باب ضرب إذا اجتمعوا، وكذلك احتشدوا وتحشدوا جاء

فلان حاشداً ومحتشداً أي مستعداً أو مناعاً وفي بعض النسخ «فلما حشر الناس بالراء»
يقال : حشرت الناس أحشرهم من باب ضرب ونصرأي جهعتهم فالناس في نسخة الأصل
مرفوع على الفاعلية وفي هذه النسخة إمّا منصوب على المفعولية إن كان الفعل مبنياً
للمفاعل أو مرفوع إن كان الفعل مبنياً للمفعول (قام خطيباً فقال : الحمد لله الواحد الأحد
الصمد المتفرد) (١) أشار بذلك الله إلى الذات المقدسة الجامعة لجميع صفات الكمال ،
و بالواحد إلى تقدس ذاته عن التركيب والتجزية ذهنياً وخارجياً ، وبالاحد إلى
تنزه صفاته عن التكثر والاختلاف ، وبالصمد وهو المرجع للجميع في جميع الحوائج
إلى امتناع التجزية في ذاته والزيادة في صفاته لاستلزام ذلك افتقاره المنافي لكونه
صمداً على الإطلاق ، وبالمفرد إلى نفي الشريك عنه في الذات والصفات واستحقاق
الحمد من جميع الجهات (الذي لا من شيء كان) (٢) فلا مادة له ولا أصل له ولا جزء
له ولا موجد له كما كان ذلك للإنسان فإن له مادة هي التراب والمني وله أصل
هو الأبوان وله أجزاء تأليفية وفاعل يوجد . وفي وصفه تعالى بالوجود رد على

(١) قوله «الواحد الأحد الصمد» يشكل الفرق بين الأحد والواحد من جهة اللفظ و
إن قال بعضهم أن الأحد يعنن بالنفي والوجود فيقال ما جاءني أحد والواحد بالاثبات و
قيل إن أحد يجعل في موضع الجمع بخلاف الواحد قول تعالى «لا فرق بين أحد من رسله» و
لا يصح لا فرق بين واحد من رسله . قيل ينفي بأحد في النفي الاثنان والثلاثة أيضاً ، بخلاف
الواحد تقول ما جاءني أحد أي لا واحد ولا اثنان ولا ثلاثة و تقول ما جاءني واحد ولعله جاءك
اثنان ولا تنفيه فالواحد أخذ في مفهومه شرط الوحدة لا بشرط ويشمل الواحد المجتمع مع
غيره و يحتمل في كلام أمير المؤمنين (ع) التأكيد أو الإشارة إلى كونه تعالى جامعاً للجميع
خصوصيات الوحدة و فرق العرفاء بين الواحد والاحد بان الاول يجمع ملاحظة الصفات
الكمالية والاول مقام الذات فقط من غير ملاحظة الاسماء والصفات ، وربما يقال الواحد
يشير إلى نفي الشريك والاحد إلى نفي الاجزاء والتركيب والله العالم .

وأما الصمد فقد سبق باب مفرد لفسيره . (ش)

(٢) قوله «لا من شيء كان» اذ لو كان من شيء كان ذلك الشيء أولى بوجود الوجود

والكائن عن غيره محتاج إلى غيره ممكن مخلوق . (ش)

الصنف الثاني من الملاحدة وفي تنزيه وجوده عن الأمور المذكورة رد على جميع الفرق المبتدعة والمذاهب الباطلة فإنهم وإن لم يصبروا بافتقار وجوده إلى الأمور المذكورة لكن يلزمهم ذلك من حيث لا يشعرون (١) (ولامن شيء خلق ما كان قدرة) (٢) الظاهر أن «كان» تامة بمعنى وجد و قدرة بالنصب على التمييز أو بنزع الخافض وإن كان شاذاً في مثله . وفي بعض نسخ هذا الكتاب وكتاب التوحيد للصدوق «بقدره» وهو يؤيد الثاني أي لم يخلق ما وجد من الممكنات بقدرته الكاملة من مثال سابق يكون أصلاً له و دليلاً عليه ولا من مادة أزلية كما

(١) قوله « لكن يلزمهم ذلك من حيث » أما المجسمة فواضح لأن الجسم مركب والمركب محتاج إلى أجزائه و أما المثبتون للصفة زائدة على الذات فلانه يلزمهم ما يلزم القائلين بتعدد الواجب. (ش)

(٢) قوله « لامن شيء خلق ما كان » ان قيل هذا مخالف للحس فاننا نرى أنه تعالى خلق كثيراً من الأشياء من شيء فانه خلق الإنسان من النطفة والشجر من البذر و خلق كل دابة من ماء قلنا ليس المراد أنه تعالى خلق جميع الكائنات ابتداء اختراعاً لامن شيء بل مراده أنه خلق أول ما خلق كذلك ، و أما سائر ما خلقه بعد الموجود الأول فلا يستحيل أن يخلقه من شيء والدليل عليه على ما ذكره صدر المتألهين -قدس الله تربيته- أن المخلوق الأول لو كان خلق من شيء فلا يخلو اما أن يكون ذلك الشيء واجب الوجود أو ممكن الوجود فان كان ذلك الشيء واجب الوجود ثبت الشريك له تعالى في وجوب وجوده و هو باطل وان كان ممكن الوجود كان مخلوقاً له تعالى قبل المخلوق الأول وهذا خلاف وقال (قدمه) : كل ما كان في وجوده محتاجاً إلى شيء لم يكن أول مخلوق كالمركب المحتاج إلى الأجزاء والصورة المحتاجة إلى المادة والمكس و النفس المتعلقة بالبدن و الزمان المحتاج إلى الحركة والحركة المحتاجة إلى الجسم والحدوث الزماني المحتاج إلى معنى زمان قبله والا احتاج إلى حركة سابقة واحتاج إلى جسم متحرك فكان ذلك الجسم قبله و لم يكن أول مخلوق . (ش)

زعمت الفلاسفة من أن الأجسام لها أصل أذلي هي المادة (١) بل هو المخترع للممكنات بما فيها من المقادير والأشكال والنهايات والمبتدع للمخلوقات بما لها من الهمئات والآجال والغايات بمحض القدرة على وفق الإرادة والحكمة ، و يحتمل أن يقرء قدرة بالرفع (٢) على الابتداء أي له قدرة (يان بها) أي بتلك

(١) قوله د من أن الأجسام له أصل أذلي هي المادة ، هذا مذهب الدهريين و الحرثانيين يظنون ان المادة غير مخلوقة و أنها واجبة الوجود لا يتقبل عدها وانما تتقبل من حال الى حال و رد عليهم الفلاسفة الالهيون بعد ابطال الجزء الذي لا يتجزى بأن المادة أمر بالقوة محتاجة في ذاتها الى الصورة والصورة لا يمكن أن تكون علة مطلقة لها بل المادة والصورة والجسم المركب منها جميعاً معلولات للموجود المفارق و ذكرنا شيئاً يتعلق بذلك سابقاً و ذكرنا مذهب أهل عصرنا في تحصيل المادة من القوى المتحركة المسماة عندهم بالكثرون و نوترون و بذلك ظهر أن مراد الخارج من الفلاسفة الذين قالوا بكون المادة غير مخلوقة الدهريون والماديون منهم لأجبيهم (ش)

(٢) قوله د ويحتمل أن يقرء قدرة بالرفع ، وذكر صدر المتألهين (ره) وجهاً بعيداً من جهة اللفظ وان كان صحيحاً من جهة المعنى وهو أن الكلمة فدره بكسر القاء لا بضم القاف و معنى القدرة القطعة والمعنى ما كان تعالى قطعة يمتاز بها من الاشياء نظير الخط الذي يمتاز عن الخطوط الاخر بقطعة منه مثلاً الخط اذا كان بمقدار ذراع ونصف يمتاز عن الذي هو بمقدار ذراع بقطعة منه بمقدار نصف ذراع ، ولا يستبعد صدور مثل ذلك من العلماء فقد رأينا منهم أغرب من ذلك فقد ذكر السيد الداماد قدس سره في شرح حديث في الكافي والتوكل وضد الحرص ، الحرص بالضاد المعجمة وفي قوله «النهيم وضد الحمق» النهيم بالقاف وقال المولى خليل في قوله «معجزة الصفة» انه معجزة الصفة بالراء المهملة والمجر عظم البطن وقد ذكرنا في حواشي الوافي عن أبي علي القالي وهو امام من أئمة الادب أنه فسر للحن وهو ضرب من الاصوات المصنوعة للنا باللغة في أشعار لا يحتمل غير لحن النناء

»

منها قول الشاعر :

مطوقة على فتن تنفي

لقد تركت فؤادك مستجناً

اذا ما عن المعجزون انا

يميل بها وتركه يلحن

القدرة الكاملة التي لا يتأبى منها شيء (من الأشياء) (١) وبانت الأشياء منه) لتحقيق تلك القدرة له لا لغيره (فليست له صفة تنال) أي ليس مطلق ما يوصف به من صفات الكمال أمراً تدركه عقول العقلاء و فهم الأذكياء لكمال عظمتهم ، أوليست له صفة زائدة حتى تنال كماتنال صفاتها الزائدة على ذواتنا لتزده عن الكثرة مطلقاً أوليست له صورة وهيئة تنالها الأفهام إذالعرب المصبتون للصفات إنما يعرفون منها الصور والهيئات فتقي الصفة مستلزم لتقيهما في عرفهم (ولاحدٌ يضرب له فيه الأمثال) حد الشيء منتهاه (٢) والأمثال جمع المثل و مثل الشيء بكسر الميم وفتحها نظيره كشبهه وشبهه و لعل المقصود أنه ليس لوجوده نهاية يطأه عليه العدم ، ولا لذاته طبيعة امتدادية ينهي إلى حدٍّ و نهاية، ولا لصفاته نهاية في القوة والكمال تقف عندها ، ولا لحقيقته حدٌ حقيقي يتصور بالكنه وإلا لجرى فيه حكم المخلوقات بأن الحد بالمعاني المذكورة من صفاتهم ولواحقهم و صح أن يقال: هو مثلهم

* وقول الآخر:

و هاتين بشجو بعد ما سجت كبريتهم ورق الحمام بترجيع وادنان

باتا على غصن بان في ذرى فنن يرددان لحنونا ذات النوان

و ابوعلی هذا كان مشهوراً في العالم في عصره حتى أن عبد الرحمن بن محمد الاموي خليفة الاندلس استفدعه الى بلاده من بغداد ليتزين بوجوده ملكه و يفتخر به على ملوك المشرق. و بالجملة فليس هذا وأمثاله مما يضمن به على العلماء فان الصارم قد ينبو. (ش)
(١) قوله «بان بها من الاشياء» يشير الى ان بينوته تعالى بينونة صفة لا بينونة عزلة حيث قال بان بها من الاشياء أي بصفة القدرة (ش)

(٢) قوله «حد الشيء منتهاه» ليس له الحد الجسماني كالسطح والخط والنقطة ولا حد الزمان بان ينتهي زمان وجوده في وقت معين وهو واضح بعد فرض تنزهه عن المكان و الزمان والمقصود حد الماهية بدليل قوله (ع) يضرب له فيه الامثال، اذ لو كان له تعالى ماهية والماهية معنى كل يفرض له افراد بعضها مثل بعض فكل حد يفرضه له أي كل معنى يحدد الوجود المطلق بقيد ويميزه عن أشياء أخرى يمكن أن يكون في الوجود فردان منه، يضرب أحدهما مثلاً للآخر فلو قلت هو نور يمكن ضرب مثل له هو نور الشمس. (ش)

وأنه على الواجب بالذات محال (كل دون صفاته تحيير اللغات) تحيير الصوت والخط والشعر وغيرها تحسينه تقول: حيرت الشيء تحييراً إذا أحسنه . والكلال العجز والأعباء تقول: كل اللسان عن البيان إذا أعبى عن أداء حقه و إسناده إلى التحيير مجاز يعني أعبى قبل الوصول إلى ذكر صفاته تحيير اللسان و عجز قبل البلوغ إلى وصف عظمتها تحسين البيان فعجز كل قائل عن ذكر كنه صفاته و أعبى كل واصف عن نيل حقيقة جلاله وكمالاته (وضل هناك تصاريص الصفات) قد استوفينا شرحه في الخطبة و ظهر لي الآن وجهان آخران أحدهما أنه ليس لجانب الحق تصاريص الصفات (١) لأن صفاته عين ذاته فلا صفات هناك وثانيهما أنه ليس له تصاريص الصفات وتغيرها وتبدلها لأن كل ما اعتبره العقل والنقل له من الصفات الكمالية فإما هو أزلاً وأبداً لا يتطرق إليه التغير والتبدل أصلاً (و حار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير) الملكوت فعلوت من الملك كالرهبوت من الرهبنة ، وقد يحض الملكوت بعالم المجرىات والروحانيات و يحض الملك بعالم الشهادة و عالم الماديات والجسمانيات والتعميم هنا أولى ، و العميقات جمع العميقة وهي صفة لمحدوف وهو الأفكار ، والتفكير التأمل في الشيء ليجد غوره و أفكر في الشيء و فكّر فيه و تفكّر بمعنى ، يعني حار في إدراك حقائق ملكوته و خواصها و آثارها و عظمتها و كيفية ترتيبها على النظام الأكمل و كيفية وقوعها عن القدرة القاهرة و غير ذلك مما هو محل التعجب و الحيرة الأفكار العميقة الواقعة في مذاهب التفكير وطرقه الخفية والجلية ، فسبحان من لا يكون لنا سبيل إلى إدراك ملكه وملكوته فكيف يكون لنا سبيل إلى إدراك

(١) قوله : تصاريص الصفات ، الظاهر أن الصفة هنا بالمعنى المصدرى بمعنى الوصف والوصف والصفة نظير الوعد والمدة و يطلق على الحالة العارضة مجازاً كما يطلق المدة على الموعود والمراد هنا هو نفس المصدر أى كل ما ينصرف المنصرف في أن يصف الله تعالى بصفة لم يتدر وذهب الذهن منه إلى غير صفاته حقيقة فيض ، وأما حمل الشارح الصفات على المعنى المصطلح بين المتكلمين ثم حمله التصاريص على تغيير الصفة من حال إلى حال ودعواه أنه توجه آخر غير ما ذكره في شرح الخطبة فيبيد. (ش)

عظمته وجبروته (و انقطع دون الرُّسوخ في علمه جوامع التفسير) الرُّسوخ الثبوت يقال رسخ الشيء رسوخاً إذا ثبت، وكلُّ ثابت راسخ ومنه « الرُّاسخون في العلم » و علمه هنا مصدر مضاف إلى المفعول والضمير عائد إليه سبحانه، والجوامع وصف للكمالات المحذوفة يعني انقطع قبل تحقق الرُّسوخ في العلم بذاته وصفاته وأسراره سبحانه الكلمات الجامعة لأنحاء التفسير والتبيين لظهور أن تلك الكلمات لها معان و مفهومات حاصلة في الذهن و ليس شيء منها هو الله تعالى ولا صفاته وإنما طريق معرفته والرُّسوخ في العلم به طور العقل العاري عن شوائب الأوهام (١) بأن يتلقَّى تلك المفهومات لأعلى وجه شعوره بما يشعر به من تلك الكلمات بل على وجه أعلى وأشرف بمقتضى صرف برىء عن علائق المواد، مجرد عن إدراك الوهم والحواس و توابع إدراكهما من الآين والوضع والمقدار و الكيف وغير ذلك مما لا يليق بحجاب الحق فإذا أطلق عليه شيئاً من أسماء الجسني مثل الله والموجود والعالم والفادر والحي وغيرها ينبغي أن يحمل على أشرف مما

(١) قوله « العقل العاري عن شوائب الاوهام » كلمة يتقوّه بها الظاهريون لتفليط العقول والحكماء لتتقيص أصحاب الجدل والعلماء لتنفير العوام عن آراء أهل البدع والأمنى أن العقل من حيث هو عقل طريق صحيح الى الواقع فيدركه و يحكم بصحته فهو حق الا أن الانسان قد تشبه عليه مدركات عقله بمدركات وهمه ويظن ما أدرك بوجهه هو عين ما أدرك بعقله ولا يعرف قانوناً يميزه أحدهما من الآخر وإنما يمكن التمييز للمنطقي المتمرن الذي جرب أغلاط الناس ولسببها و عرف أقسام المغالطة مثل من يزعم أن كل موجود محسوس و أن كل شيء في مكان و أن الزمان موجود بنفسه غير مخلوق و أن المكان فضاء غير متناه و أن التسلسل ممكن و أن الجسم موجود بنفسه أزلا و أبداً و يمتنع عليه الفناء والعدم و أن كل شيء يجب أن يسقط الى أسفل وهذا كله نظير الخوف من الميت و أقرب الناس الى قبول الاوهام و التمسيد بها العوام و اهل الظاهراً بدهم منه اهل المنطق والعما رسون للعلوم الفكرية والنظرية و مبتذل كله فالعقل العاري عن شوائب الاوهام أيضاً لا يستطيع أن يدرك كنه حقيقة الباري تعالى وإنما يشرف بوجوده و عجزه عن ادراك ذاته. (ش)

يتخيلته و أعلى مما يتصوره و يعتقد أن ذاته و وجوده و علمه و قدرته و حياته ليست كذات سائر الموجودات و وجودهم و علمهم و قدرتهم و حياتهم ليخرج بذلك عن حد التشبيه المتعالي قدس الحق عنه (و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب) المكنون المستور يقال : كنست الشيء فهو مكنون أي سترته فهو مستور. المراد بغيبه المكنون الأسرار الربوبية و الأنوار الإلهية و الصفات الكمالية المستورة عن أبصار ذوي البصائر بحجب ظلمانية و أستار نورانية ، أما الحجب الظلمانية فهي الهيئات البدنية و الظلمات النفسانية الحاجبة للنفس عن مشاهدة أنوار جلال الله و أسرارها بالكلية ، و أما الحجب النورانية فهي أنوار العظمة المانعة من مشاهدة ذاته و صفاته و جلاله و كماله كما هي لمن خرق تلك الهيئات و خلاص من تلك الظلمات و نزل في ساحة العز و الجلال و قد احتجب رسول الله ﷺ بحجاب يتلأ لأ كما دل عليه حديث المعراج فكيف غيره .

كيف الوصول إلى سعاد و دونها قلل الجبال و دونها حتوف

(تاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور) انبيه التحشير والدنو القرب ، و أدنى اسم تفضيل و الأدنى جميع الدني و هو القريب و ضمير التأنيث للحجب ، و الإضافة في طامحات العقول و لطيفات الأمور من باب الإضافة في جرد قطيفة . و « في » متعلق بالطامحات ، و الطامح الأمر المرتفع يقال : طمح بصره إلى شيء إذا ارتفع إليه و بالغ لبراه يعني تحيرت في أوّل حجاب من تلك الحجب و أقرب من تلك الأستار العقول الطامحة في الأمور اللطيفة للمبالغة في إدراكها و إدراك أسرارها فكيف حال العقول الغير الطامحة أعني العقول الناقصة و كيف حال بواقي الحجب التي هي أرفع و أعظم من المذكور ، و فيه تنبيه على أنه لا يجوز للبشر أن يعتمد في معرفة الصانع بعقله و إن كان ذكياً فهماً بل يجب عليه أن يرجع إلى صاحب الوحي و أهل الذكر و بالله التوفيق (١) (فتبارك

(١) قوله يدل يجب أن يرجع إلى صاحب الوحي « قد سبق الكلام في هذا وأمثاله

في مقدمة الكتاب و بعض التاليف . و قلنا ان إثبات أصل وجود الباري تعالى لا يمكن »

الذي لا يبلغه بعد الهم ولا يناله غوص الفطن (تبارك إماماً مشتقة من البروك المستلزم للبقاء والاثبات في موضع واحد أو من البركة وهي الزيادة فهو بالاعتبار الأول إشارة إلى عظمته باعتبار دوام بقاءه واستحقاقه قدم الوجود لذاته و ثبوت وجوده لأعن ابتداء ولا إلى انقطاع، وبالأعتبار الثاني إشارة إلى فضله وإحسانه ووجوه الثناء عليه. و النيل الإصابة والهمة العزم الجازم يقال: فلان بعيد الهمة إذا كانت إرادته تتعلق بعمليات الأمور دون محقراتها. والغوص الغور والحركة في عمق الماء. والفطن بفتح الفاء و كسر الطاء الذكي المتوقد و بالعكس جمع الفطنة وهي في اللغة الهم و عند العلماء جودة الذهن المعدة لاكتساب المطالب العلمية ولما كانت صفات كماله و نعوت جلاله في عدم الوقوف على حقائقها و أغوارها تشبه البحر الخضم الذي لا يصل الغائص إلى قعره كانت الفطنة المتحررة فيهما شبيهة بالغائص في البحر فاستعير الغوص لحركات الفطن في عميقات غيوب ملكوته و أسرار عالم الغيب العميقة طالبة لتصورها كما هي والبلوغ إلى كنهها ، و يفهم منه استعارة البلوغ لحركات الهم البعيدة إذ هو حقيقة في لحوق جسم و جسماني بجسم و جسماني آخروها تان الاضافتان في معنى الصفة أي لا يبلغه الهم البعيد ولا يناله الفطن الغائصة، و وجه الحسن أن المقصود هو المبالغة في عدم إصابة ذاته وصفاته و أسرارها تعالى بالهمة من حيث هي بعيدة و بالفطنة من حيث هي غائصة فالحيثية مقصودة بالنصدالاً و لفلذا قدم، فسبحان الذي كل ذي هممة بعيدة في أنوار كماله حريق، و كل ذي فطنة غائصة في بحار جلاله غريق (و تعالى الله الذي ليس له وقت معدود ولا أجل ممدود) أي ليس لوجوده زمان منته و لا زمان غير منته لأن موجد الزمان (١) ومنتنع تقدير وجوده بالزمان لأن وجوده لو كان زمانياً

بأن يؤخذ من الوحي لاستلزامه الدور و أما التفاصيل الاخر فيجب أن يثبت بالخبر المتواتر القطعي الدلالة لبرواية الاحاد ولا بالظواهر المظنونة وما يدعيه الاخباريون في ذلك غير صحيح لم ينفوهوا به الا تقريراً للعوام و جلباً لهم الى تعظيم الآثار. (ش)

(١) قوله و لان موجد الزمان، قد تكرر في الحديث نفى الزمان عنه تعالى ولا

لزم تقدّم الزّمان عليه وإذا لم يكن زمانياً كان غنياً في وجوده عنه (ولا نعت محدود) أي ليس له نعت محدود بحدّ لغوي و هو النهاية ولا بحدّ حقيقي وهو المشتمل على الذاتيات أمّا الأول فلا أنّه ليس لمطلق ما يعتبر عقولنا من الصفات الكمالية والصفات السلبية والإضافة نهاية معقولة تنتهي عندها ، و أمّا الثاني فلأنّ نعته تعالى ليس مركباً من الجنس والفصل وإلاّ لكان حادثاً فيلزم نقصه تعالى و كونه محلاً للحوادث و كلاهما باطل ، و يمكن أن يؤوّل هذا القول بما يؤوّل به قولهم ليس بهاضب ينجر أي ليس بهاضب فينجر فيكون المراد أنّه ليس له نعت فيحدّ وهذا على ما هو الحق من أنّه تعالى منزّه من كلّ جهة عن الكثرة بوجه ما وقد حصل في هذه القرائن الثلاث السجع المتوازي مع نوع من النجيس (سبحانه الذي) ترك العاطف لأنّه تأكيد للسابق و تقرير لمضمونه (ليس له أوّل مبتدئ) بالرفع والنون معاً أو بالرفع فقط لأنهم اختلفوا في صرفه (ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى) لأنّه أزليّ و أبديّ فليس له ابتداء ولا انتهاء ولا فناء والتمهي راجع إلى القيد وإلاّ فهو الأوّل المطلق الذي لا شيء قبله ، و الآخر المطلق الذي لا شيء بعده ، والغاية لكلّ شيء باعتبار أنّ مصائر الخلايق و عواقب الأمور إليه فهو غاية مطالب السائرين و نهاية مقاصد طالبيّين و هو الباقي بعد كلّ شيء وفي وجوده

« يمكن أن يكون المراد منه نفى الزمان المعين كسائر الحوادث والشارحون على أن ذاته تعالى غير مقترن بالزمان لا مستمراً ولا مميّناً بمعنى أنه لا يتغير حتى يكون زمانياً ، و في الزمان مذاهب مشهورة وهو عند بعضهم واجب الوجود بمعنى أنه لا يمكن عدمه فليس مخلوقاً ، و عند بعضهم هو امر موهوم لاحقيقة له في الخارج و على هذين المذهبين لا يتصور له موجد و المشهور عند الحكماء والمتكلمين أنه مقدار حركة ما فيكون من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فموجد الزمان هو الذي أوجد الجسم وأوجد التنير فيه فيكون الزمان مخلوقاً بخلق الجسم والحركة ولا يتصور وجود زمان قبل أن يخلق جسم . والعجب أن بعضهم يثبتون الزمان قبل أن يخلق الله تعالى جسماً مع قولهم بأن الزمان امر موهوم لاحقيقة له في الخارج . وليس بنا حاجة إلى فهم كل ما قاله الناس و تصبح أوهامهم ، والمقصود هو عدم نبوت التنير في ذاته حتى يكون له زمان . (ث)

الحقّ و كماله المطلق (سبحانه هو كما وصف نفسه) في القرآن الكريم وحين كان ولم يكن معه شيء لا كما وصف الظالمون المكذّبون (والواصفون لا يبلغون نعته) وإن بالغوا لأنّ عقول المقرّئين و نفوس المقدّسين عاجزة عن إدراك كنه ذاته و حقيقة صفاته .

سبحان من تحيّر في ذاته سواء فهم خرد بكنه كمالش نبرده راه
ازما قياس ساحت قدسش بود چنانك موری کند مساحت گردون زعفر چاه
(و حدّ الأشياء كلّها عند خلقه (١) إبانة لها من شبهة وإبانة لمن شبهها)
لعلّ المراد أنّه ميّز الأشياء عند خلقه لها في الأصول والمقادير والصور والأشكال والبيئات والصفات والأمزجة والأخلاق وغيرها إبانة لها من أن تشبهه تعالى في ذاته و صفاته و أفعاله ، وإبانة له تعالى من أن يشبهها في شيء من ذلك لظهور أنّ جميع ذلك من فيض الوجود الحقّ وجعل الجاعل المطلق فلو وقع بينهما تشابه في شيء منه لزم افتقاره تعالى إلى جعل جاعل وإفاضة مفيض ، وساحة قدسه منزهة عن ذلك ، والمراد أنّه جعل للأشياء حدوداً ونهايات أو ذاتيات هي محدودة ومعلومة بها ليعلم أنّه تعالى لا يشبهها في ذلك لأنّه لا يحد ولا يجري عليه صفات المصنوعات

(١) قوله و وحد الأشياء كلّها عند خلقه كل شيء سوى الله له ماهية والله تعالى وجود صرف لا ماهية له ، وهذا هو الفارق بين الممكن والواجب كما قال الرئيس : كل ممكن زوج تركيبين له ماهية ووجود و هذا عبارة أخرى عن كلام أمير المؤمنين (ع) و وحد الأشياء كلّها ، و قوله (ع) إبانة لها من شبهة ، يدل على أن عدم الحد والمهية له تعالى لعدم كونه شيئاً ببعض الأشياء أذله أحد . فان قيل : كيف يكون الماهية حدّاً ! قلنا لأنك إذا نظرت إلى شيء من الممكنات كالماء وجدته سائلاً بارداً بالطبع ولا يمكن أن يكون حاراً بالطبع كالنار فهو محدود بخاصة متفرعة على طبيعته لا يتجاوزها وطبيعة المائية حدته أي منته من ترتب آثار موجودات آخر عليه ، بخلاف الوجود المطلق الذي يصدر عنه جميع الآثار والخواص و يفدر على جميع الأفعال فانه غير محدود ولو كان له ماهية كان محدوداً . (ش)

المحدودة بأحد الوجهين والله أعلم (لم يحلل فيها) أصلاً لأعلى الجزئية ولا على الوصفية ولا على التمكن و التحيز (فيقال هو قبها كائن) (١) هذا بمنزلة قياس استثنائي تقريره إن حل فيها جاز أن يقال هو فيها كائن والتالي باطل فالمقدم مثله ، أمّا بطلان التالي فلاستحالة افتقار الواجب إلى الغير و تعيينه به و امتناع دخوله في معلوله و كونه جزءاً منه (ولم ينأ) أي لم يبعد (عنها فيقال هو منها بائن) أي هاجر بعيد يتراخي مسافة لأنه تعالى أقرب إلى كل شيء من نفسه و يحتمل أن يكون المراد بهاتين الفقرتين أنه لما كان الكون في المحل و النأي عنه والمباينة له أموراً إنما يقال على ما يصح حلوله فيه وكان هو الله تعالى منزهاً عن الحلول و جب أن يمتنع عليه إطلاق هذه الأمور و إذ ليس هو بحال في الأشياء فليس هو بكائن فيها ، و إذ ليس بكائن فيها فليس بناءً عنها ولا ببائن لها (ولم يخل منها فيقال له أين) لما كان عدم خلوه من شيء من الأشياء سبباً لعدم حصوله في أين ودليلاً على عدم تحيزه ، بحيثز إذاً الحاصل في أين والكائن في حيثز قريب من بعض الأشياء و بعيد خال عن بعض آخر بالضرورة كان خلوه من الأشياء سبباً لحصوله في أين و تحيزه بحيثز ، و دليلاً عليه لأن انتفاء السبب دليل على انتفاء المسبب فصح التبريع على المتقي و بعبارة أخصر هو مع كل شيء ولم يخل من شيء ما

(١) قوله « فيقال فيها كائن » هذا منكر في كلام أمير المؤمنين (ع) وهو تعالى ليس حالاً في الأشياء ولا خارجاً عنها ، فان قيل: هذا يستلزم ارتفاع التقيضين اذ لو لم يكن حالاً كان خارجاً لا محالة قلنا: المدخول والخروج أو الحلول واللينونة بالمعنى المتبادر إلى الذهن خاص بالأجسام والجسمانيات و هو تعالى ليس جسماً فهو خارج عن المقسم ولا يستلزم قوله ارتفاع التقيضين والعلة المطلقة للوجود والبقاء لا يمكن أن يكون مباينة عن المملول بل المملول لا بد أن يكون متعلقاً بها بوجه حتى يستلزم فرض عدم العلة عدم المملول و لو كان الممكن شيئاً موجوداً مستقلاً بنفسه و علته مستقلة مباينة عنه لم يعقل احتياج المملول إليه في البقاء و من تعقل أصول صدر المتألهين في الوجود و تشكيكه و أن الممكنات وجودات تملقية ، ربطية سهل عليه تصور كلام أمير المؤمنين (ع) وان كان لوحدة الوجود معنى صحيح هو ما قاله أمير المؤمنين (ع) في هذا المعنى . (ش)

حتى يقال: أين هو (لكنه سبحانه أحاط بها علمه) إشارة إلى أن عدم خلوه من الأشياء عبارة عن إحاطة علمه بكلياتها وجزئياتها ومستقبلها وماضيها وتوفده في كل مستتر وغايب بحيث لا يستتره سائر ولا يحجب حاجب حتى أنه يعلم ما دق من عقائد القلوب وأسرار الصدور وشخوص لحظة وصدور لفظة واتساط خطوة وحسب نملة في ليل داج وغسق ساج (وأنقنها صنعه) (١) على وفق الحكمة في أكمل نظام وأفضل قوام وأحسن أحوال وأزين أشكال بحيث ينحصر فيه فحول الحكماء وعقول العلماء سبحانه أعطى كل شيء خلقه وأحكم به أمره (وأحصاها حفظه) نبه بذلك على إحاطة حفظه بجميع الأشياء تفصيلاً وشمول علمه بها كماً وكيفاً وإحصائه لها عدداً كما قال: لقد أحصاهم وعدّهم عدّاً وقال: «وأحصى كل شيء عدداً» وفيه انجذاب للنفوس البشرية من مقتضيات الطبيعة الناسوبية إلى الطاعة والانقياد له والميل إليه والردع عن المشتبهات لظهور أن علم العصاة بأنه لا يندثر أحد منهم عن إحاطة علمه وإحصائه جذب إلى تقواه وبالله التوفيق (لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء) وهو الفضاء ما بين الأرض والسماء وإضافة الخفيات إلى الغيوب بياناً وإضافة الغيوب إلى الهواء ظرفية بتقدير في والمراد بالخفيات الذرات المبتوثة وغيرها وجعل الإضافة الثانية من باب جرد قطيفة والإضافة الأولى ظرفية أي الخفيات التي في الهواء الغايب عن الأبصار يأباه جمع الغيوب على الظاهر وإن كان المعنى أحسن وأتمن (ولا غوامض مكنون ظلم الدجى) الغوامض جمع الغامض وهو خلاف الواضح والدجى بضم الدال والقصر جمع دجية بالضم والسكون وهي الظلمة عند جمهور أهل اللغة أو شيوع الظلمة

(١) قوله د و أنقنها صنعه كانه (ع) ذكره دلبلا على ثبوت علمه بكل شيء فاننا اذا راينا الحكم والمصالح التي راعاها المبدء الحكيم في كل عضو وتركيب من بدن الحيوان وغيره حكمنا بأن الفاعل عالم بما قبل وبما هو صالح ان يكون كل شيء عليه. وهذا لا يمكن الا بالعلم بجميع الامور من خواص المقادير وتركيب الطبايع والمناصر والمزاجات وغيرها. (ش)

وإلهاسها كل شيء بحيث لا يصل إليه البصر ولا يدركه النظر، لأنفس الظلمة عند بعضهم والإضافة الأولى بيانية أو بتقدير في والإضافة الثانية بتقدير في والإضافة الثالثة بيانية يعني لم يعزب عنه الغوامض أي الخفيات والأسرار التي هي في الأمر المكنون المستور في الظلمة الشديدة المانعة لتغوذ شعاع البصر بالكلية وذلك لأنه تعالى شأنه يدرك بذاته المقدسة كل شيء بما هو عليه لا بالبصر (ولا ما في السماوات العلى) جمع العاليا (إلى الأرضين السفلى) فلا يصرفه شخص عن شخص، ولا يلهيه صوت عن صوت ولا يحجزه شيء عن شيء ولا يمنعه أمر عن أمر فيه تنزيه لعلمه تعالى عن أن يكون مثل علم المخلوقين إذ كانوا لا إدراكهم بعض الأشياء الخفية وبعض الأجرام السماوية والأرضية إدراكاً ناقصاً محجوبين عن إدراكها وراء وأما علمه تعالى فهو المحيط بالكل على وجه الكمال بحيث لا يحجبه السواتر ولا يخفى عليه السرائر، وقد كرر تعالى بيان إحاطة علمه بجميع الأشياء دفماً للأحكام الفاسدة الوهمية فإن بعض القاصرين توهموا أنه لا علم له (١) قبل الإيجاد وبعضهم توهموا أنه لا علم له بالجزئيات. تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً (لكل شيء منها) أي من السماوات والأرضين وما فيهما وما بينهما (حافظ

(١) قوله و توهموا أنه لا علم له قد سبق نسبة ذلك إلى هشام بن الحكم و بينا وجه التناوب فيما ينسب إلى أعظم القوم بأن، مبنى على اصطلاح خاص بهم أرادوا به شيئاً تبادر إلى أذهان غيرهم شيء آخر لعدم شهرة تلك المصطلحات وعدم تداولها بين الناس، وقلنا إن الجسم عنده بمعنى الشيء المستقل بنفسه استعار هذا اللفظ له لقرينه من معنى الجسم في مقابل أعراضه، وكذلك نفى علمه بالأشياء قبل الإيجاد لعله أراد به طوراً خاصاً من العلم يتوقف على وجود المعلوم لأننى العلم مطلقاً و كذلك نفى علمه بالجزئيات عند بعضهم بمعنى عدم احساسه بالجوارح و تأثر القوى فيصره علمه بالمبصرات و سمعه علمه بالمسموعات وهكذا على ما قال المتكلمون. والحق ما ذكره الصدر من أن علم الأول سبحانه يجب أن يكون واحداً بسيطاً لا كثرة فيه ومع وحدته و بساطته علم بكل شيء لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء و هذه المسئلة بعينها كمسئلة الوجود وزان كل منهما وزان الآخر. وقال أيضاً أن علمه بالأشياء قبل كونها هو بعينه علمه بها بعد كونها. (ش)

و رقيب (الرقيب الحافظ والرقيب المنتظر، فالعطف على الأول للتفسير و على الثاني للجمع والتقسيم أي لكل شيء منها حافظ يحفظه على مقداره و شكله و صورته و غير ذلك مما يناسبه من حاله و يليق به من كماله، و رقيب ينتظر آثاره المطلوبة منه . و لعل فيه إشارة إلى الملائكة المدبرات للعلويات والسفليات، فمنهم الموكّلون على السماوات يدبّرون أمرها بأمر ربهم ، و منهم الموكّلون على الأرضين ، و منهم الموكّلون على الجبال ، و منهم الموكّلون على السحاب، و منهم الموكّلون على الرياح ، و منهم الموكّلون على المياه، و منهم الموكّلون على النبات ، و منهم أمناء لوحية يحفظونه ويبلغونه إلى رسله ، و منهم المتردّدون بقضائه وأمره مرّة بعد أخرى ، و منهم الحفظة لعباده وأعمالهم ، و منهم الخزنة لأبواب جنانه و نيرانه إلى غير ذلك مما لا يعلم عدده و أمره إلا هو (١) وكل شيء منها بشيء محيط) كما هو المعروف من نضد هذا العالم و تركيبه على وجه يحيط بعضه ببعض و هذا أغلبي لبطلان التسلسل و وجوب الانتهاء إلى محيط غير محاط بشيء ، و يحتمل أن يراد بالمحيط الخواص والصفات و أن يراد به الحافظ والرقيب على أن يكون تأكيداً لما قبله (و المحيط بما أحاط منها الواحد الأحد الصمد) المحيط مبتدأ والواحد خبر يعني المحيط علماً و حفظاً بما أحاط من تلك الأشياء مع المحاط به هو الواحد الأحد الصمد و في ذكر هذه الأوصاف إشعار بعملة هذا الحكم أعني كونه تعالى محيطاً بالجميع لاغيره لأنّه إذا كان هو ووصوفاً

(١) قوله «مما لا يعلم عدده و أمره الآخر» ان قيل الملائكة عند الشارح هم العقول القادرة على ما يصرح بذلك فيما يأتي قريباً والعقول عند الحكماء عشرة لاغير فكيف جعلهم كثيرة بما لا يحصى عددهم قلنا وافقهم الشارح في الأصل لأن في العدد ولادليل على حصر العقول في العشرة والمشاؤون أيضاً لم ينفوا وجود أكثر منها بل قالوا نعلم وجود العشرة لحركات الأفلاك والمناصر ولا نعلم دليلاً على وجود أكثر و أما الاشرافيون فقد أنبتوا عقولاً غير متناهية و أما الشارح فتمسك بما ورد في الأحاديث من كثرتهم ولا مانع من الالتزام به وان كانوا هم العقول القادرة في اصطلاح الحكماء. (ث)

بالوحدة الحقيقية و نعت الصمدية لا غيره كان هو المحيط بالجميع دون غيره
(الذي لا تغيره صروف الأزمان) أي حوادثها و نوايها لما عرفت مراراً أنه تعالى
ليس بزمني يدخل تحت صروف الزمان حتى تغيره ولا امتناع لحقوق التغير به لأن
التغير من لواحق الأمور المادية (١) و هو سبحانه منزّه عن المادية و لواحقها
(ولا يتكادّه صنع شيء كان إنمّا قال لما شاء كن فكان) تكادني الشيء أو تكادني
أي شق عليّ فعل و تفاعل بمعنى لا يشقّ عليه ولا يعجزه صنع أي شيء كان لأن ذلك
إنمّا يعرض لذي القدرة الضعيفة الناقصة و قدرته تعالى على غاية الكمال منزّهة
عن الضعف والنقصان و هو سبحانه إنمّا قال لما شاء كونه و أراد وجوده كن فيكون
ذلك الشيء من غير مهلة و تراخي، والمراد بقوله للشيء «كن» حكمه وقضاؤه عليه
بالوجود لا التلفظ بهذا اللفظ والنطق به (ابتدع ما خلق بالامثال سبق) (٢) يعني
أنه اخترع الأشياء على ما لها من المقادير والأشكال والنهايات والآجال والصفات
والكمال على وفق الحكمة بالامثال امثلة و لا مقدار اجتذى عليه من خالق كان قبله
(ولا تعب ولا نصب) التعب والنصب الكلال والأعياء فالعطف للتفسير والتأكيد و
حمل أحدهما على كلال القوة الآلية والآخر على كلال القوة المدركة النفسية
ممكّن ولما كان شأن من فعل فعلاً من سائر الفاعلين لا يخلو عن تعب و كلفة و

(١) قوله «من لواحق الأمور المادية» كون التغير خاصاً بالمادة ثابت واضح و
بذلك أثبت المشاؤون وجود المادة للأجسام وقالوا إن الجسم يتغير من حال إلى حال ولا بد
أن يكون فيه شيء ثابت هو المادة و شيء يتغير ويتجدد غيره و هو الصورة والحالات الطارئة
و بيانه هو كقول أبي محله ، ولو كان واجب الوجود أيضاً متغيراً لزم إثبات شيئين فيه أحدهما
ثابت مع تغير الحالات حتى يصدق عليه في الحالة الثانية أنه هو في الأول، و ثانيهما متغير
لا يبقى في الحالة الثانية حتى يصدق عليه أنه تغيرت ثبت التركيب فيه. (ش)

(٢) قوله «ابتدع ما خلق بالامثال سبق» قد يكون المخلوق من شأنه أن لا يكون له
مثال سابق أو غير سابق كالمجردات المحضة وقد يكون من شأنه أن يكون له مثال كالافلاك
والابتداع يشمل كليهما بل يشمل الكائنات إذا نسبت إليه تعالى. (ش)

مشقة نزه فعله تعالى عما يلزم فعل غيره من الأمور المذكورة لأنها من توابع
الانفعالات العارضة للآلات النفسانية والقوى الجسمانية و قدسه تعالى منزّه عنها
(و كل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله لا من شيء صنع ما خلق) إشارة إلى
الفرق بين الصنایع البشرية و صنع الله تعالى بأنّ صنعه تعالى على سبيل الابداع و
الاختراع (١) دون الصنایع البشرية وذلك لأنّ الصنایع البشرية إنّما تحصل بعد أن
ترسم في الخيال صورة المصنوع و تصوّر وضعه و كیفیته أولاً و تلك الصور
و التصوّرات تارة تحصل عن أمثلة للمصنوع و تصوّر مقادير و كیفیات خارجيّة
لديشاهدها الصانع و يحدو حدوها ، و تارة تحصل بمحض الإلهام كما يفاض على
ذهن بعض من الأذكیاء صورة شكل لم يسبق إلى تصوّره فينصوّره و يبرز صورته
في الخارج و ليس شيء من هذين الفعلين اختراعاً ، أمّا الأوّل فظاهر ، و أمّا
الثاني مع أنّ الفاعل یسمی مخترعاً في العرف فلاّن التحقيق يشهد بأنّه إنّما
فعل على وفق ما وجد في ذهنه من الشكل والهيئة والمقدار الفائضة من مفيض الحق
فبكون في الحقيقة فاعلاً عن مثال سبق من الغير فلا يكون مخترعاً و كیفیته صنع
الله تعالى للعالم و جزئیات منزّهة عن الوقوع على أحد هذين الوجهين أمّا الأوّل
فلاّن الله تعالى (٢) كان ولم يكن معه شيء فلم يكن في مرتبة وجوده - مثال و
مقدار ولا ممثّل ومقدّر حتّى يعمل هو جلّ شأنه بمثله و يحدو حدوه وأمّا الثاني

(١) قوله : على سبيل الابداع والاختراع ، جعل الخارج الابداع والاختراع بمعنى
واحد و لعله في العرف كذلك إذ لا يفرقون بينهما و خص بعضهم كلمة الابداع بما لا يكون
مسبوقاً بمادة ولا مدة والاختراع بما لا يكون مسبوقاً بمدة و ان كان مسبوقاً بمادة ، فالقول
عندهم بمدة والافلاك مخترعة والمسبوق بالمادة والمدة جميعاً كائن كالنفوس والموالييدولا
مشاحة في الاصطلاح. (ش)

(٢) قوله : أمّا الاول فلاّن الله تعالى ، يعني كل مثال و مقدار يفرض فهو متأخر عن
وجوده تعالى ذاتاً لانه ممكن والممكن مخلوقه ، فان احتمل أنه تعالى خلق شيئاً على
وفق مثال فذلك المثال أيضاً مخلوقه. (ش)

فلاستحالة حصول الصور والمقادير في ذاته تعالى (١) ولا مناع استفاضتها من الغير فكان صنعه لا كصنع الغير و كان فاعلاً من غير مثال على أحد الوجهين ، فإذن صنعه محض الابداع و فعله مجرد الاختراع على أبعد ما يكون عن حدود مثال ، بخلاف صنع المخلوقين تبارك الله رب العالمين ، وإنما كثر رَبِّهِمْ إبداعه و اختراعه تعالى للتأكيد و المبالغة في نفي الافتقار والعجز والحدوث عنه تعالى و في نفي القدم عن العالم (و كلُّ عالم فمن بعد جهل تعلم) أمّا الإنسان فظاهر لأنّه في مبدء الفطرة خال عن العلوم ، و إنما خلقت له هذه الآلات البدنيّة ليتصفح بها صور المحسوسات و معانيها و يتنبّه لمشاركات بينها و مباينات فتحصل له التجربة و سائر العلوم الضرورية والمكتسبة من المبدء الفياض بلا واسطة معين و مرشد أو بواسطة و على التقديرين فهو من بعد جهل تعلم من الغير ، و أمّا العقول القادرة (٢)

(١) قوله د والمقادير في ذاته تعالى ، و حصول الصورة والمقدار حادث لا بد له من سلة لاستحالة ترجيح أحد طرفي الوجود والعدم للممكن من غير مرجح ثم حصولهما في ذاته تعالى محال لوجهين الأول أن محل المقدار لا بد أن يكون جسماً ذا طول و عرض و استحصيل حلوله في المجرد ، والثاني أن وجود هذه الصور والمقادير في ذاته تعالى ان كانت علته ذات الواجب ثبت خلق هذه الصور بالامثال سبق و ان كانت غيره تعالى فهو محال اذ ليس غيره الا ممكناً مخلوقاً له . (ش)

(٢) قوله د واما العقول القادرة ، العالم في الممكنات اما انسان ومثله أو ملك وعلوم هؤلاء بهما الجهل فعلم ما سوى الواجب بعد الجهل ، أما الانسان وامثاله فواضح واما العقول القادرة فوهم الملائكة فانهم و ان لم يكن علمهم متأخراً عن الجهل بالتأخير الزماني لكن كان متأخراً بالتأخير الذاتي لانهم في مرتبة ذاتهم غير عالمين لكون علومهم زائدة على ذاتهم و انما أخذوا علومهم من الفياض على الاطلاق و يمكن أن يكون بعض من خلق من البشر عالماً من غير سبق جهل زمانياً نظير العقول و نقول في تأخير علمهم ما قلنا في العقول و قد أجبنا بذلك عن سؤال ورد علينا في علم النبي «ص» والائمة عليهم السلام مضمونه انكم تقولون أنهم عليهم السلام كانوا عالمين بكل شيء منذ بدء وجودهم وقد قال الله تعالى خطاباً للنبي «ص» و ما كنت تعلمها أنت ولا قومك ، و قال تعالى و ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ، و

فلأنهم في مرتبة ذواتهم لكون علومهم زائدة عليها جاهلون متعلمون من الفياض على الإطلاق ، و بالجملة كل عالم سواء متعلم (والله لم يجهل ولم يتعلم) من الغير لأن علمه تعالى بالأشياء على التفصيل إنما هو لذاته المقدسة عن شوائب النقص والافتقار فهو العالم المطلق الذي لا يحتاج في علمه إلى غيره بوجه من الوجوه (أحاط بالأشياء) كما هي من حقائقها و لوازمها و عوارضها و خواصها و آثارها و أقدارها و جوانبها و أقطارها و غاياتها (علماً قبل كونها) أي قبل وجودها من كتم العدم (فلم يزد بكونها علماً) لأن ذاته بذاته مناط لظهور الأشياء و انكشافها عند ذاته و علم أزاى بجمعها من كل وجه فلا يتصور في علمه الزيادة والنقصان (علمه بها قبل أن يكونها كعلمه) بها (بعد تكوينها) ليس المقصود ما يستفاد من ظاهر التشبيه وهو تحقق المغايرة بين العلمين من وجه ، وتحقيق

قلت في الجواب لا يدعى أحد من الشيعة الإمامية أن النبي والائمة عليهم السلام كانوا مستغنيين عن الله تعالى بل ندعى استغنائهم عن الخلق فقط فكان علمهم بتعليم الله تعالى إياهم ولم يكن علمهم عين ذاتهم فان هذه صفة خاصة لواجب الوجود ولا ينافي ذلك كونهم عالمين منذ بدء خلقهم فانه كان علمهم بدء خلقهم من الله تعالى و لو لم يكن تعليمه تعالى إياهم لم يكونوا عالمين بذاتهم كما ان وجودهم من الله تعالى واولا ايجادهم لم يكونوا موجودين بذاتهم فعدم علمهم مقدم على علمهم لان عدم علمهم ذاتي وعلمهم متبني من اليلة وما بالذات مقدم على ما بالغير والابتن لانه لان على مضي زمان عليه «س» وهو جاهل الا ان ادعى مدع اختصاص التقدم والتأخر عرفاً و لغة بالزمانين وليس كذلك بل يطعن على الذاتيين أيضاً اذ لا يختلف أهل العربية في أن الفاء و ثم تدلان على الترتيب و مع ذلك يصح في اللغة ان يقال تحركت اليد فتحرك المفتاح دون العكس مع كون الحركتين معاً زماناً وتأخر حركة المفتاح عن حركة اليد ليس بالزمان بل بالذات فثبت أن أهل العرف واللغة يعرفون معنى التأخر الذاتي و يستعملونه في كلامهم ولا يجب حمل جميع ماورد في الكتاب والسنة من الترتيب والتأخر على الزماني ولا يصح دعوى من يدعى اختصاص التأخر الذاتي بأصحاب العلوم النظرية و أنه شيء لا يعرفه أهل اللغة والعرف فقوله تعالى « ما كنت تدري ما الكتاب ولايمان » أي ما كنت تعرفها بنفسك بل هو شيء عرفت بتعليم الله تعالى إياك منذ أول خلقك . (ش)

المشاركة من وجه آخر ، بل المقصود أن علمه بالأشياء في صورتين واحد لا تفاوت فيه بوجه ما ، وهذا تأكيد للسابق و تقرير لمضمونه (لم يكوّن لها لنشديد سلطان) لأنه إنما يحتاج إلى الناصر والمعين ذو النقصان العاجز عن التصرف في ملكه وإجراء حكمه عليه ، ولما كان تعالى شأنه هو الغني المطلق عن كل شيء و كان كل ما عداه مقهوراً تحت قدرته القاهرة بالإيجاد والإبقاء والإفناء لم يحتاج في سلطانه إلى أحد من خلقه (ولا خوف من زوال ولا نقصان) لأن ذلك الخوف من توابع الانفعالات ولواحق الممكنات القابلة في حد ذاتها للزوال والنقصان ولما ثبت تنزيهه تعالى عن ذلك لم يتصور أن يكون الغرض من إيجاده رفع ذلك الخوف عن نفسه (ولا استعانة على ضدّ مناور) أي معاد من ناوئه مهموز اللام إذا عاداه قال الجوهري : ناوت الرجل مناوةً ونواءً عاديته يقال : إذا ناوت الرجل فاصبر . وربما لهم يهزم وأصله الهمز . و في بعض النسخ على ضدّ مناور بالثاء المثلثة بعد الميم والراء المهملة بعد الواو أي مواثب من تاربه الناس إذا وثبوا عليه (ولا ندّ مكائر) أي متعرّض للغلبة عليه يقال : كائراهم فكثرتا هم أي غلبناهم بالكثرة و الضدّ والندّ في اللغة بمعنى المثل والنظير ، ولا يبعد أن يراد هنا بالأوّل أعمّ من المساوي والأدون بقريضة ذكر المعادة معه إذا المعادة قد تكون من الأدون و الثاني أعمّ من المساوي والأعلى بقريضة ذكر الغلبة معه إذا الغلبة تكون من الأعلى غالباً (ولا شريك مكابر) يطلب الكبر والعظمة عليه و كل ذلك لا انتفاء مبدء الاستعانة وهو العجز فيه لأنّ العجز من تناهي القوة والقدرة و قدس الحقّ منزّه عنه أيضاً لا ضدّ ولا ندّ ولا شريك له حتّى يحتاج في دفعهم إلى الاستعانة بغيره من مخلوقاته وفيه تنزيه له تعالى عن صفات المخلوقين و خواصّ المحدثين .

و لما نفى أن يكون الغرض من الإيجاد ما ذكر أشار إلى ما هو الغرض منه بقوله (لكنّ خلائق مربوبون و عباد داخرون) الدّخور الصغار والدّلّ يعني لكثرتهم خلائق مربوبون لهم ربّ قاهر و عباد ذليلون لهم معبود غالب . والحاصل أنّه خلقهم وربّاهم من حدّ النقص إلى حدّ الكمال لاظهار ربوبيّته وإعلان قدرته و

طلب منهم العبادة و حبسهم على طاعته فقال : « يا عباد فائقون » فيجب على الكل أن يرتبط بربقة الذلّة والمسكنة والحاجة إليه ، و ينادي بلسان الحال و المقال بالثناء المطلق عليه ، و فيه جذب للخلق بذكر جذب المربوبية و العبودية و الدخول إلى ما خلقوا لأجله كما قال سبحانه « و ما خلقت الجنّ و الانس إلا ليعبدون » (فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدأ ولا تدبير ما برأ) كما قال سبحانه « أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهنّ » وذلك لأنّ إيجاده و تدبيره ليس بنحرك آلة جسمانية ولا استعمال رويّة نفسانية حتى يعرض له الثقل والكلال ، إنّما هو بمجرد العلم بالمصلحة (١) و محض تعلق الإرادة والمشية و تدبيره يعود إلى تصرفه جميع الذات والصفات و غيرها ممّا يناسب كل شيء و يلبق به دائماً تصرّفاً كلياً و جزئياً على وفق حكمته وعنايته و إنّما قال : ما ابتدء ليكون سلب الثقل والأعباء عنه أبلغ إذ ما ابتدء من الأفعال يكون المشقة فيه أتمّ كما يرشد إليه قوله تعالى : « أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهنّ » بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنّه على كل شيء قدير » (ولا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى) من علة لاكتفى و بما خلق متعلق بمدخولها أو باكتفى والعجز والفترة متقاربان في المفهوم ولا يبعد أن يكون أحدهما لضعف القوة الفاعلية و الآخر لضعف القوة الآلية أو يكون

(١) قوله « بمجرد العلم بالمصلحة » و هو معنى الإرادة بالنسبة إلى الله تعالى فإن قيل هذا يستلزم أن يكون الواجب تعالى موجباً مضطراً لانه اذا صدر الفعل عنه بمجرد علمه بالمصلحة كان نظير السقوط لمن هو على جذع بمجرد توهم السقوط و سيلان لعاب النمل بمجرد تصور الحموضة . قلنا النقص ان ارادته تعالى ليس باضطراب نفس و استعمال روية و ليس فعله تعالى نظير المثاليين بل فعله باختياره و ان لم يتوقف على ترديد سابق او حصول عزم جديد بل اراد من الازل ما اراد من غير لبك و تأمل و همامة نفس و فكر و أمثال ذلك ولا نوافق من يقول العلة التامة لا يكون مختاراً في فعله والقديم الزماني لا يكون فعلاً للمقادر المختار. (ش)

أحدهما لضعفها والآخر لضعف العلم و قصوره عن تصوّر ما يريد العالم فعله ، و
الحاصل أنّه ليس الاقتصار على ما خلقه لعجزه عن الزائد وفتوره بسبب ما خلقه
عن خلق ما سواه لأنّ العجز والفتور من جهة تناهي القوة الجسميّة و انفعالها و
تأثيرها مما يمانعها في التأثير و هو منزّه عن جميع ذلك (علم ما خلق و خلق ما
علم) يعني علم في الأزل ما خلقه و خلق ما علمه في الأزل والحاصل أنّ الاكتفاء
بما خلق ليس لأجل العجز والفتور بل لأجل المصلحة و اقتضاء الحكمة إذ كلّ
ما قدره في الوجود من الممكنات فهو على طبق مصلحته ووفق حكمته بحيث لو زاد
على ذلك المقدار لاختلّ نظام الكلّ بل نظام كلّ واحد ، فالإكتفاء بما خلق
لوقوعه على وجه الحكمة والنظام الأتمّ الأكمل التّذي ليس في الإمكان أن يكون
على أتمّ منه و أحسن و من اعتبر القابليّة والاستعداد في الإيجاد و إفاضة الوجود
فهو يقول : الاكتفاء بما خلق دون الزّائد عليه إنّما هو لنقص في المقابل لا لقصور
في الفاعل لأنّه مقيض الخير والجود والوجود من غير بخل ولا منع ولا تعويق على
كلّ قابل بقدر ما يقبله ويستعدّ له فكلّ ما أوجده أوجده لكونه قابلاً مستعدّاً له .
و كلّ ما لم يوجد لم يوجد لعدم كونه قابلاً مستعدّاً له صالحاً لإفاضة الوجود
عليه (لا بالتفكير في علم حادث أصاب ما خلق) يعني خلق ما علم في الأزل وجه صلاحه
لا بالرؤية والتفكير في تحصيل علم حادث أصاب جلّ شأنه بذلك العلم الحادث
ما خلق و علم وجه الصواب في خلقه لاستحالة أن يكون له علم حادث و إلاّ لكان
جاهلاً قبل حدوثه و إنّّه باطل و لأنّ التفكير من لواحق النفوس البشريّة بآلة
بدنيّة وقد تنزّعت قدسه تعالى عن ذلك (ولا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق) و صار
ذلك منشاء لعدم خلقه إيّاه بل عدم خلقه لعلّمه بأنّه لا مصلحة في وجوده و فيه
إشارة إلى كمال علمه و امتناع ظريّان الشبهة عليه . و سرّ ذلك أنّ الشبهة إنّما
تعرّض العقل في الأمور المعقولة الصرفة الغير الضروريّة و ذلك لأنّ الوهم لا

يصدق حكمه إلا في المحسوسات (١) و أمّا الأمور المعقولة فحكمه فيها كاذب فالعقل حال استقصاله وجه الحق فيها يكون معارضاً بالأحكام الوهمية، فإذا كان المطلوب غامضاً فربما كان في الأحكام الوهمية ما يشبه بعض أسباب المطلوب فيتصوره النفس بصورة الحق و يعتقد مبدءاً للمطلوب فيتبع الباطل في صورة المطلوب و ليس به، ولما كان تعالى شأنه منزهاً عن القوة البدنية والأحكام الوهمية و كان علمه الكامل الأزلي الفعلي من كل وجه لذاته المتقدمة لم يجز أن تعرض له شبهة أو يدخل عليه شك لكونهما من عوارضها (لكن قضاء مبرم) أي بل إيجاد ما أوجده بدون الزيادة و دخول الشبهة عليه قضاء محكم و حكم موثق لا يحتمل الزيادة والنقصان (و علم محكم) أي برىء من فساد الشبهة والشك و الغلط و هو إشارة إلى قدره الذي هو العلم الأزلي بوجود الكائنات على مقاديرها

(١) قوله والافى المحسوسات ، قال صدر المتألهين (قدس سره) لانه أى الوهم لا يصدق

حكم العقل الا فى المحسوسات لافى المعقولات فبعارضه و يدخل الشبهة عليه فى المعقولات المحضة ولا يصدق، فالعقل حال استقصاله وجه الحق فيها يكون معارضاً بالأحكام الوهمية فإذا كان المطلوب غامضاً فربما كان فى الأحكام الوهمية ما يشبه بعض أسباب المطلوب فيتصور النفس بصورة و يعتقد لما ليس بمبدء مبدءاً فيتبع الباطل فى صورة المطلوب و ليس به و لما كان البارى جل مجده منزهاً عن صحبة القوى المتعلقة بالابدان التى رئيسها الوهم و كان علمه لذاته لم يجز أن تعرض لقضاءه ولا لقدره و صمة شبهة أو يدخل عليه عيب شك و ريب لكونهما من عوارض العقول المقترنة بها انتهى. ولا تنوهم أن اقتباس المعنى و نقل عبارة المصدر عيب على الشارح وغيره من الشراح أو طعن فيهم وأن لم ينسبوا اليه اذ من المعلوم أن المؤلف مطلقاً يحتاج الى ذكر ما سبقه اليه غيره فى كتابه لتأييد أو رد أو توضيح فبكسفى بفعل عبارته من غير تغيير وانما العيب أن يذكر شيئاً بديماً لغيره و يتسبب الى نفسه صريحاً، ولم يصح الشارح هنا بأن ما ذكره هنا من مستنبطات خاطره ونقل كلام صدر المتألهين يدل على كثرة ممارسته لشرحه و فهمه غوامض تحقيقاته وأسرار أفكاره واختياره منه ما يناسب كتابه و هذا من أعلى مدارج الكمال لا يوفق له الا الاوحى من الناس والاستخبار من الغيب كالانصراف من البحر لیس دون شأن المرتاد. (ث)

و منافعها و خواصها و آثارها على ما هي عليه في نفس الأمر و هذا كالأساس لبناء القضاء أعني خلق الأشياء و إيجادها في الأعبان، فالقضاء تابع للقدر كما أن بناء الباني بيتاً تابع لتقديره أو لا ذلك البيت ووضعه و هيئته و مقداره في نفسه إلا أن الباني لقصور علمه قد يسنح له في أثناء البناء تغيير بعض ما قدره أولاً، و الصانع الحق لكمال علمه يوجد ما قدره أولاً من غير تغيير و تبديل و زيادة و نقصان (و أمر متقن) أي محكم لا يرد لكونه واقعاً على وفق الحكمة والمصلحة (توحيد بالربوبية) أي تفرّد بالربوبية المطلقة والتدبير في نظام العالم لا يشاركه أحد إذ كل رب و مالك سواء فإنما تثبت له هذه الصفة بالإضافة إلى بعض الأشياء وهو مربوب مملوك له تعالى شأنه (و خص نفسه بالوحدانية) إذ الوحدانية المطلقة إنما هي له وحده و كل ما سواه ولو كان بسيطاً فهو زوج تركيبي و مركب بحقيقي إذ له ذات و إنسية، و صفات و أينية، و سمات و كيفية، فهو متكرر من جهات متعددة (و استخلص بالمجد والثناء) المجد الكرم، والمجد أيضاً الشرف، والثناء المدح والتعظيم و ذكر الخير و أعبانه إذا عرفت هذا فتقول: له المجد على الإطلاق وله الثناء بالاستحقاق، لا يشاركه فيهما موافق رشيد . و لا ينازعه فيهما مخالف عنيد، أمّا الأول فلا أن وجوده أشرف الوجودات و أفضلها وذاته أشرف الذوات و أكملها، و موافق كرمه مبسوط على ساحة الإمكان، و عوائد نعمه منشورة على أهل المنع والإحسان، و لبست هذه الكرامة لأحد سواه ولا يدعي هذه الشراكة أحد عداه، وأمّا الثاني فلا أن الثناء إما بإزاء شرف الذات والصفات و الوجود أو في مقابل المن والاعطاء والوجود وقد عرفت أن شيئاً من ذلك لا يوجد في غيره جل شأنه ولا يتحقق لأحد سواه عظم برهانه. و كل من عداه وإن كان شريكاً فهو ذليل وإن كان كريماً فهو بخيل، و كل من سواه إن استحق الثناء ففي الجملة فلا أن الله تعالى أولاه، و من المعلوم أن العبد وما في يده لمولاه.

(و تفرّد بالتوحيد والمجد والثناء) السناء بالقصر الضوء و بالمد الرفعة والسني الرقيع والأخير هو المراد هنا على الأظهر، أمّا تفرّده بالتوحيد والمراد

به التوحيد المطلق أعني التوحيد في عين الذات لا انتفاء التركيب و الأجزاء ، و التوحيد في مرتبة الذات لا انتفاء زيادة الوجود، و التوحيد بعد مرتبة الذات لا انتفاء زيادة الصفات، فظاهر لأن غيره إما مركب أو بسيط، فإن كان مركباً انتفى عنه التوحيد بجميع أقسامه إذله أجزاء ووجود و صفات زائدة عليه فهو متكرر من جميع الجهات، وإن كان بسيطاً انتفى عنه التوحيد بالمعنيين الأخيرين. وأما تفرده بالمجد فقد عرفت وجهه ولا يبعد أن يراد بالمجد هنا الشرف والعز وفي السابق الكرم بقرينة ذكر الثناء معه لأن الظاهر من الثناء أن يكون مقروناً بالكرم والإعطاء ، وأما تفرده بالثناء أعني الرفعة والعلو على الإطلاق فلكونه أرفع وأعلى من غيره عموماً بالرتبة والعلوية إذ مصير جميع الخلائق في سلسلة الحاجة بذواتهم ووجوداتهم وكمالاتهم إليه (و توحيد بالتحميد) أي بتحميده لنفسه كما هو أهله ولا يشاركه في تحميده كما هو حقه أحد حتى الأنبياء والأوصياء عليهم السلام كما يرشد إليه قوله عليه السلام « لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » أو بتحميد غيره له يعني لا يستحق أحد بتحميد الجلائق له إلا هو ، وأما تحميد غيره لنعمة أو كمال فيه فإنما هو تحميد له تعالى شأنه في الحقيقة كما بين في موضعه (و تمجيد بالتمجيد) تمجيد يعني نسبته إلى المجد يحتمل الأمرين مثل السابق (وعلا عن اتخاذ الأبناء) لأنه يمتنع لحوق مرتبته بمراتب الأجسام التي هي في معرض الزوال ، ولأن مفهوم الابن هو الذي يتولد وينفصل عن آخر مثله في نوعه ، و قدسه تعالى منزّه عن المشابهة والمماثلة (و تطهر و تقدّس عن ملامسة النساء) لأنه يمتنع عليه الملامسة و لوازمها من الجسميّة والشهوة و التركيب و طهارته تعود إلى تنزّهه عن الموادّ و علايقها من الملامسة والمماسّة وغيرهما (و عز وجلّ عن مجاورة الشركاء) المجاورة بالجيم على ما رأينا من النسخ أو بالحاء على احتمال ووجه ذلك أنه لو كان له شريك كان هو ناقصاً في ذاته لافتقاره إلى ما به الامتياز وفي فعله لعدم اقتداره على التصرف في ملكه إلا بأذن الشريك والنقص عليه محال وأيضاً لو كان له شريك يحاوره و يكالمه في خلقه و يستعين به في كيفية

الإيجاد وحفظ نظام الموجودات حتى يكون إيجادها وحفظه أقرب إلى الصواب
 لكان محتاجاً إلى معين وظهير والحاجة يستلزم الإمكان المنزهة قدس الواجب بالذات
 عنه (فليس له فيما خلق ضد) (١) يضادّه في إمضاء إرادته و يمنعه من إجراء قدرته
 أو يردّه عن الخطأ إلى الصواب ويهديه إلى الرأي الصحيح في كل باب، لبراءة
 ذاته وقدرته وعلمه عن النقصان التابع للإمكان (ولله فيما ملك نداء) (٢) أي مثله
 نظير في ذاته وصفاته ويفعل مثل فعله (ولم يشركه في ملكه أحد) (٣) لتقدّسه
 عن المشاركة وتنزهه عن صفات المخلوقين (الواحد الأحد الصمد المبدئ لا يبدئ) أي
 المملك المفني للدهر والزمان والزمانيات (والوارث للأمد) أي للغاية ومنتهى
 المدّة المضروبة للزمانيات فالأبد والأمد والابتداء وال انتهاء و جميع آثاره في
 عالم الأمر والخلق بأسرها تنتهي إليه انتهاء في أوليتها بالإيجاد وفي آخريتها
 بالافناء، وهو أوّل كل شيء وآخره، ووارث كل شيء ومالكه وهو المستحق
 للأزليّة والأبدية والبقاء وكل ما سواه مستحق للحدوث والعدم والفضاء، وفيه
 ردّ على الدهريّة وعلى من اعتقد قدم الزمان، وبالجملّة كما أنّه مبدء الزمان
 والخلق فهو مرجعهما أيضاً ولما كان ذلك إشارة إلى أنّه دائم متوحد موجود أزلاً
 وأبداً عقبه بقوله (الذي لم يزل ولا يزال وحدانياً) أي منسوباً إلى الوحدة
 المطلقة للمبالغة في وحدته (أزليّاً) أي منسوباً إلى الأزل حيث لم يكن لوجوده
 أوّل (قبل بدء الدهور و بعد صروف الأمور) البدء بفتح الباء و سكون الدال
 والهمزة أخيراً مصدر بدأت الشيء فعلته ابتداءً ، والدهر الزمان و جمعه باعتبار
 أجزائه التي كل واحد منها زمان، والمراد بصروف الأمور إمّا إيجادها لأنّ
 فيه صرفاً لها من عدم إلى الوجود أو إعدامها لأنّ فيه صرفاً لها من الوجود إلى

(١) قوله « فيما خلق ضد » المخلوق وجوده مأخوذ من الخالق ومحتاج إليه حدوثاً
 و بقاء والضم لا يمكن أن يكون وجوده مأخوذاً من ضده و الا لكان الشيء مضاداً لنفسه. (ش)
 (٢) قوله « وفي ما ملك نداء » لأن المخلوق لا يمكن أن يكون نظيراً و مثلاً لخالقه و
 في رتبته (ش)

العدم، و لفظة قبل ظرف لقوله «لم يزل ولا يزال» أي لم يزل قبل بدء الدُّهور، و لا يزال بعد صروف الأمور أو لقوله «وحدانيماً» أي هو واحد لا يشاركه أحدٌ في ذاته و وجوده و صفاته و أفعاله و تدبيره قبل بدء الدُّهور و بعد صروف الأمور، و لما أشار بهذا إلى أنه باق أبداً أشار إلى سلب ما ينافي بقاءه للتأكيد و التقرير بقوله (الذي لا يبيد ولا ينفد) أي لا يهلك ولا ينفد وجوده لأنَّ الهلاك و النفاذ من صفات الممكن الذي هو في مرتبة ذاته باعتبار اتصافه بوصف الإمكان موصوف بالعدم و البطلان، و الحقُّ الثابت بالذات برىء عن الانصاف بأمثال هذه الصفات (بذلك أصف ربِّي) أي بما ذكرته من الثناء و التوحيد و التنزيه أصف ربِّي لا بما ذكره الواصفون المشبهون له بخلقه، ولما ظهر ممّا ذكر أنه المستحقُّ للصفات الالهية و المستجمع لها بحيث لا يوجد شيء منها في غيره أشار إلى التصريح بشرفه بها و توحده بمقتضاها بقوله (فلا إله إلا الله) ثمَّ وصفه بالعظمة و الجلال، و الغلبة على الإطلاق على سبيل التعجب بقوله (من عظيم ما أعظمه، و من جليل ما أجّله، و من عزيز ما أعزّه) للتنبيه على أنَّ أحدًا لا يقدر على معرفة حقيقة هذه الصفات و جلالة قدرها، و للإشعار بأنَّه وجب الانقياد له و الإيمان به و الطاعة له، و لفظة من بيان و تفسير لقوله «الله» و ترجمة عنه (و تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً) تنزيه لجنتاب الحقِّ عما ينسب إليه المبتدعة من التشبه و التجسّم و التصوّر بصورة و غير ذلك من الأقاويل الكاذبة و هؤلاء مشاكرون في إنكار الصانع مثل الملاحدة و إن لم يصرّحوا بإنكاره لأنَّ الثابت بزعمهم ليس بصانع و الصانع الحقُّ ليس بثابت عندهم.

((الاصل))

« و هذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام حتى لقد ابتدئها العامة و هي « كافية لمن طلب علم التوحيد إذا تدبّرها و فهم ما فيها، فلو اجتمع ألسنة الجن »

« والانس ليس فيها لسانٌ نبيٌّ على أن يبينوا التوحيد بمثل ما أتى به - بأبي و -
 « أمي - ما قدروا عليه و لولا إبانته عليه السلام ما علم الناس كيف يسلكون سبيل
 « التوحيد، ألأثرون إلى قوله : « لامن شيء كان ولا من شيء خلق ما كان » فنفى
 « بقوله : « لامن شيء كان » معنى الحدوث و كيف أوقع على ما أحدثه صفة الخلق
 « والاختراع بالأصل والامثال، تفياً لقول من قال : إن الأشياء كلها محدثة بعضها
 « من بعض و إبطالاً لقول الثنوية الذين زعموا أنه لا يحدث شيئاً إلا من أصل
 « ولا يدبر إلا باحتذاء مثال، فدفع عليه السلام بقوله : « لامن شيء خلق ما كان » جميع
 « حجج الثنوية و شبههم، لأن أكثر ما يعتمد الثنوية في حدوث العالم أن يقولوا
 « لا يخلو من أن يكون الخالق خلق الأشياء من شيء أو من لاشيء فقولهم من شيء
 « خطأ و قولهم من لاشيء مناقضة و إحالة ، لأن « من » توجب شيئاً « ولا شيء »
 « تنفيه، فأخرج أمير المؤمنين عليه السلام هذه اللفظة على أبلغ الألفاظ وأصحها فقال :
 « لامن شيء خلق ما كان » فنفى « من » إذ كانت توجب شيئاً، ونفى الشيء إذ
 « كان كل شيء مخلوقاً محدثاً، لامن أصل أحدثه الخالق، كما قالت الثنوية :
 « إنه خلق من أصل قديم فلا يكون تدبير الياحتذاء مثال .

« ثم قوله عليه السلام : « ليست له صفة تتال ولا حدٌ تضرب له فيه الأمثال، كل »
 « دون صفاته تحبير اللغات » فنفى عليه السلام أقاويل المشبهة حين شبهوه بالسبيكة و
 « البلورة و غير ذلك من أقاويلهم من الطول والاستواء وقولهم : « متى ما لم تعقد
 « القلوب منه على كيفية ولم ترجع إلى إثبات هيئة لم تعقل شيئاً فلم تثبت صانعاً »
 « ففسر أمير المؤمنين عليه السلام أنه واحد بلا كيفية و أن القلوب تعرفه بلا تصوير
 « ولا إحاطة،

« ثم قوله عليه السلام : « الذي لا يبلغه بعد الهم ولا يناله غوص الفطن و تعالى »
 « الذي ليس له وقت معدود ولا أجل ممدود ولا نعت محدود » ثم قوله عليه السلام : « ولم
 « يحلل في الأشياء فيقال : هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال : هو منها بائن » فنفى
 « عليه السلام بهاتين الكلمتين صفة الأعراض والأجسام لأن من صفة الأجسام التباعد و

«المباينة، ومن صفة الأعراض الكون في الأجسام بالحلول على غير مماسة، ومباينة»
والأجسام» على تراخي المسافة»
«ثم قال عليه السلام: «لكن أحاط بها علمه وأتقنها صنعه» أي هو في الأشياء،
«بالإحاطة والتدبير وعلى غير ملامسة».

((الشرح))

(و هذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام حتى لقد ابتدئها العامة) أي
عظموها و أشهروها فيما بينهم حتى اشتهرت و صارت مبتدلة ، غير متروكة (و
هني كافية لمن طلب علم التوحيد إذا تدبرها وفهم ما فيها) لاشتمالها على ما لا مزيد
عليه من أمر التوحيد المطلق والنزاهة المحقق و تضمنها على إشارات لطيفة و
اعتبارات صحيحة من الصفات الكمالية والصفات الإضافية والسلبية (فلو اجتمع
ألسنة الجن والإنس) (١) و تعاظمت قلوبهم و استظهر بعضهم من بعض (ليس

(١) قوله « فلو اجتمعت ألسنة الجن والإنس » قال صاحب المواقف - وهو من مشاهير
متكلمي أهل السنة و كتابه أشهر كتب الكلام : على أعلم الصحابة لأنه كان في غاية الذكاء
والحرص على التعلم ، ومحمد بن ، أعلم الناس و أحرصهم على إرشاده و كان في صدره في
حجره و في كبره ختماً له يدخل عليه كل وقت و ذلك يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ - إلى
أن قال - إن علياً ذكر في خطبه من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع
مثله في كلام الصحابة وإن جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول والفروع وكذا المتصوفة
في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة
القصوى ، وعلم النحو انما ظهر منه و هو الذي أمر أبا الأسود الدؤلي بتدوينه . وقال استاذ
الحكماء المثاليين صدر الدين الشيرازي (قدس سره) و شاهد ذلك اما جملة نقول النبي
«س» «أنا مدينة العلم وعلى بابها» ولا شك أن المقصود أنه «دع» هو المتبع الذي يفيض عنه
العلوم القرآنية والأسرار الحكمية التي اشتمل عليها القرآن الحكيم والسنة الكريمة - إلى
أن قالت : فالمشهور على ألسنة الجمهور وفي الكتب منطوق أن جميع فرق الاسلام انتهوا في
تلوهم إليه . أما المتكلمون فمعلمهم المعترلة وانتسابهم إليه ظاهر فإن أكثر أصولهم مأخوذة من

فيها لسان نبي) حال عن الألسنة (على أن يبينوا التوحيد بمثل ما أتى به - بأبي و
وأُمِّي) صلوات الله عليه (ما قدروا عليه) لظهور أن علم التوحيد من جهة الوحي
والعقل البشري عاجز عن إدراك ما في عالم القدس بالاستقلال و قوله : و بأبي و
أُمِّي كلمة معتادة للعرب يقال لمن يعزُّ عليهم ، ولا يختلج في وهمك أنه كيف
يحسن التقديرة هنا بعد الموت وهي غير ممكنة لأنه لا بشرط في إطلاقها في عزهم
إمكان التقديرة و ليس الغرض منها تحقيق التقديرة بل تخيلها وإيهامها للاستسراق
و تخيل المقول له أنه عزيز في نفس القائل إلى غاية أنه أرحج من أبيه وأمه بحيث
يفديه بهما و ظاهر أنه مما يفعل في الطبع ميلاً من المقول له (ولولا إبانته عليه السلام)
و تميزه للحق عن الباطل في أمر التوحيد (ما علم الناس كيف يسلكون سبيل
التوحيد) لأن سبيل التوحيد دقيق و بحر معرفته عميق يعجز الغواصون قبل
الوصول و إن بالغوا و يضلُّ الوصَّافون قبل البلوغ و إن جاهدوا و قد ضلَّ جمع
كثير من المتكلمين بأوهامهم و جمَّ غفير من المعتمدين بأفهامهم في أوَّل مرتبة

من ظواهر كلامه في التوحيد والمدلول أيضاً فإنهم ينسبون إلى مشايخهم كالحسن البصري و
واصل بن عطا و كانوا منسبين إلى علي «ع» و متلقين عنه العلوم، و أما الأشعرية و استنادهم
إلى أبي الحسن الأشعري و قد كان تلميذاً لأبي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة و أما
الشيعة فانشأهم إليه ظاهر، و أما الخوارج فهم وإن كانوا في غاية البعد عنه إلا أنهم ينسبون
إلى مشايخهم و كانوا تلامذة علي و أما الفقهاء فمرجع انتساب فقه الجميع إليه كما هو
مفصل في الكتب ككتاب الأربعمائة للفخر الرازي و كفى في ذلك شاهد أقول النبي «ص» و أقضاكم
علي، و الأقضى لا بد أن يكون أفقه و أعلم بالاصول و الفروع، و أما الفصحاء فالجميع بمنزلة فعليه في
النصائح من حيث يملؤون أوعية أذهانهم من الفاظه و يضمنونها خطبهم و رسائلهم فيكون بمنزلة درر
المقود. و أما النحويون فأول واضع النحو أبو الأسود الدؤلي و كان ذلك بإرشاده و أما
علماء الصوفية و أرباب العرفان فنسبتهم إليه في تصفية الباطن و كيفية سلوكهم العلمي و العملي
إلى الله تعالى ظاهرة الانتهاء إليه انتهى بتخليص ما، و لا ينافي كون علم الخوارج من أعدائه
منسباً إليه كما أن علم الأخباريين مأخوذ من المجتهدين إذ لو لم يمارسوا كتبهم لم يملنوا

ما أدركوا البينة. (ش)

من مراتب السلوك وأول ظلمة من ظلمات الشكوك (ألترون إلى قوله) في وصف ذات الواجب (لا من شيء كان) (١) وفي وصف فعله وإيجاده (ولا من شيء خلق ما كان فتقضى بقوله لا من شيء كان معنى الحدوث) عن ذاته تعالى إذ حدوث كل حادث يستلزم أن يكون وجوده من شيء (٢) وتقي اللازم مستلزم لتقي الملزوم (وكيف أوقع) عطف على قوله «تقي» عطف الإنشاء على الإخبار ومن لم يجوز ذلك فله أن يقول: هذا الكلام وإن كان بحسب الظاهر إنشاءً للتعجب عن الإيقاع لكنه في الحقيقة إخبار بحصول التعجب له، وهذا القدر كاف في صحة العطف (على ما أحدثه صفة الخلق والاختراع بالأصل والأمثال، نفيًا لقول من قال) من الدهرية والملاحدة ونفيًا مفعول له لقوله أوقع (إن الأشياء) أي الأشياء الجزئية (كلها محدثة بعضها من بعض) (٣) على

(١) قوله «لا من شيء كان» مناط الحدوث كون وجود الشيء مأخوذاً عن غيره والله تعالى منزّه عنه لأن كل شيء متعلق بغيره لا يكون واجب الوجود بذاته وإن كان قديماً زمناً فلو فرض ذات الواجب تعالى معلولاً لغيره كالنور والشيء الآخر الذي يتعلق به الواجب كالشمس لم يكن الواجب واجباً لذاته بل كان مخلوقاً لغيره ولا يرضى أحد بأن يقول هو تعالى متعلق الوجود بشيء آخر نظير تعلق النور بالشمس وإن كان تعالى وما فرض علة له كلاهما قديمين زمناً فإن قيل أن الحدوث الذاتي والتأخر الذاتي شيء لا يفهمه الناس، قلنا الله تعالى منزّه عن كل شيء ينافي وجوب وجوده سواء فهمه الناس أولاً وفهم بعضهم كاف في ذلك على أنابنا في موضع آخر أنهما مما يفهم العامة وإن لم يعرفوا الاصطلاح كسائر الأمور العامة. (ش)

(٢) قوله «أن يكون وجوده من شيء» الحادث سواء كان حادثاً زمنياً أو ذاتياً فإن وجوده من غيره فليس واجب الوجود حادثاً زمنياً أو هو واضح ولا ذاتياً لأن وجوده ليس من شيء. (ش)

(٣) قوله «كلها محدثة بعضها من بعض» هو رأي الملاحدة المنكرين للصانع المكنن بالملك المعده في سلسلة الحوادث وجعل صاحب الكافى عليه الرحمة قول أمير المؤمنين «ع» لا من شيء خلق ما كان إشارة إلى رد هذا الرأي وتقريره أنه أطلق الخلق على كل موجود وظاهر أن الخلق بمعنى الإيجاد بعد العدم فيلزم أن يكون كل شيء مخلوقاً بعد العدم وعلى قول الملاحدة يلزم كون بعض الأشياء غير مخلوق وهو المادة التي تتعاقب عليها الصور ويلزم*

سبيل التسلسل والتعاقب في الجزئيات الغير المتناهية والنوع منضبط تحتها فانهم يقولون: كل واحد من أفراد الانسان مثلاً محدث ونوعه قديم (١) و ليس ثم إنسان أول وإتماهو إنسان من نقطة والنطفة من إنسان لا إلى النهاية ولهذا ينكرون وجود الصانع تعالى عما يقولون (و إبطالا لقول الثنوية) (٢) وهم الذين يثبتون إلهاً

أيضاً أن يكون كل شيء من شيء لعدم تنامي الحوادث العاضبة فلا يكون شيء من شيء، وأما الاستدلال على بطلان رأيهم فمذكور الى سائر اقواله عليه السلام . (ش)

(١) و محدث ونوعه قديم، ان كان مرادهم أن نوع الانسان على سطح هذه الارض قديم فإرد عليه قبل كل شيء أن الارض ليست قديمة فضلاً عما هو عليها، ثم ان العلم بالحديد يرجح كون الارض في زمان قطعة من ثار لم يمكن ان يعيش عليها أى موجود ذى حيوة نباتي أو حيواني و انما صارت قابلة بعد ان مضى عليها زمان طويل ولا بد ان يكون أول حي وجد على الارض اباً لسائر أفراد نوعه من غير أن يكون له أب قبله وهذا بمنزلة الاسماك المتولدة في قنوات تحدث في الارض من غير أن تنسل بمنبع ماء أو بحر اذ قد ينولد فيها اسماك بغير الثوالد والتناسل ولا بد من القول بأول سمكة خلقت فيها من غير أب وأم . وان كان المراد أن قبل وجود هذه الارض خلقت أرض أخرى وخلق عليها موجودات حية وانسان بقيت أوزالت وقبلها أرض و أحياء وهكذا الى غير النهاية فهذا الاستلزام على فرض صحة نفى الصانع اذ لا يمنع في العقل أن يخلق الله عالماً فينبه ويحدث عالماً آخر و هكذا متواليات.

والقول الصحيح في هذا المقام أن مراده دع اثبات مخلوقية كل شيء حتى المادة فان أذهان العامة والملاحدة لا تعترف بكون مادة الاشياء مخلوقة بل يظنونها واجبة الوجود اذ لا ينفلون امكان عدمها أصلاً فهي عندهم موجودة مستغنية عن الایجاد وانما الحادث النفيرات الطارئة والحالات العارضة عليها فاصلها ثابت وأحوالها متغيرة فلم يوجد شيء الا من شيء وسبحي بطلانه ان شاء الله تعالى. (ش)

(٢) قوله دل قول الثنوية أى بعضهم لاجمعيهم فانهم فرق عديدة ذكرهم الشهرستاني وغيره والثنوية يشتركون في اثبات أصلين للعالم النور والظلمة أوزدان و أهريمن وأمثال ذلك ومنهم المانوية وهم زنادقة ونسبهم الى الزردشتية نسبة الملاحدة الى المسلمين وأما

تورانياً وإلهاً ظلمانياً ينسبون إلى الأول الخيرات وإلى الثاني الشرور، ولعل المراد بالثنوية هنا القائلون بالمادة وأزليتها وأنه لا يحدث شيء إلا من مادة أزلية بحسب استعداداتها وسموا ثنوية لأنهم حكموا بسمديّة المادة وأزليتها (الذين زعموا أنه لا يحدث شيئاً إلا من أصل ولا يدبر شيئاً) (إلا باحتذاء مثال) يحدو حدوه وينظر إليه ويعمل مثله وهم أيضاً يقولون بقدّم الأنواع والاصول (١) مثل الملاحظة إلا أنهم يقرّون بوجود الصانع المحدث لأفرادها على وجه الاحتذاء بخلاف الملاحظة فإنهم يسندون حدوث الأفراد إلى الطبايع (فدفع عنه بقوله: لا من شيء خلق ما كان جميع حجج الثنوية وشبههم) العطف للتفسير والتنبيه على

* احتمال كون المراد منهم الماديين على ما ذكره الشارح فغير صحيح ادّلع بهذا إطلاق هذا الاسم عليهم في موضع. (ش)

(١) قوله «بقدّم الأنواع والاصول» القول فيهم كالقول في من قال بقدّم نوع الإنسان على ماسر. وهذه شبهة عجيبة مرتكزة في ذهن الناس وتحرير العقلاء في علة دسوخها فيهم لأن الطبع البشري مجبول على عدم التصديق بشيء لم يحسه بحواسه ولم يلق عليه دليل عقلي ومقتضى عدم الدليل على شيء الشك فيه ومع ذلك هم على قدم المادة ولا تنهاى الفناء من غير أن يدركوه بديهية أو يقوم عليه دليل أو قال الحكماء أن المادة لا يمكن وجودها إلا بصورة وأن فرضنا أن الصورة فالإمادة فالمادة متعلقة الوجود بالصورة والذي يتعلق وجوده بغيره لا يكون واجب الوجود على ما مر ولا ريب أن كل أحد يمكن أن يتفكر أن صورة الإنسان مخلوقة للصانع وكذلك صورة الفناء الذي تحصلت صورة الإنسان منه وصورة الماء الذي دخل في تركيب الإنسان وصورة الأشياء التي تركيب منها الفناء وهكذا كل صورة والمادة متعلق وجودها بصورة ما من هذه الصور المخلوقة فالمادة متعلقة الوجود بخالق الصور نعم إن قلنا بالجزء الذي لا يتجزى وأنكرنا وجود الصورة الجسمية أصلاً وأنكرنا إمكان استحالة الصور النوعية بعضها إلى بعض سبب تصور تعلق المادة الجسمانية بعلة مفارقة مجردة، ولكن ثبت بطلان الجزء بالدليل القطعي وهو كاف هنا وبالجملّة فازلية المادة واستغنائها في الوجود عن العلة من استغنى الآراء واضعها والقائل بقدّم الأنواع والاصول ليست شبهة التصور استغناء المادة عن العلة وكونها أزلية فيجب أن يكون في ضمن نوع دائماً. (ش)

أن ما هو حجة برعمهم فهو شبهة منسوجة من الباطل في الحقيقة (لأن أكثر ما يعتمد الثبوتية) المراد بالأكثرية الأكثرية بحسب القوة والاستعمال في مقام الاحتجاج لا الأكثرية بحسب العدد فلا يرد أن ما نقله منهم واحد فلا يصح وصفه بالأكثرية (في حدوث العالم) أي في حدوث العالم من أصل ومثال كما هو مذهبهم أوفي نفي حدوث العالم على سبيل الإبداع والاختراع كما هو الحق (أن يقولوا لا يخلو من أن يكون الخالق خلق الأشياء من شيء) أي من مثال سابق بالافتداء به وإجراء مثل ما وقع فيه من التدبير على خلقه (أو من لاشيء) والثاني باطل إذ لا يجيء من لاشيء شيء بالضرورة فتعيّن الأول وهو المطلوب. الجواب أن كل واحد من شقي الترديد باطل وأن الشق الثاني ليس نقيضاً للشق الأول حتى يلزم من بطلان الثاني كما قالوا ثبوت الأول ومن بطلانهما كما قلنا ارتفاع النقيضين و إننا نختار شقاً ثالثاً هو النقيض للأول وهو أنه خلق لا من شيء . أمّا وجه بطلان شقي الترديد فأشار إليه المصنف بقوله (فقولهم من شيء خطأ) لأنه يستلزم عجز الواجب و سلب التدبير عنه و افتقاره إلى الغير في تنفيذ قدرته و ثبوت قديم غيره و كل ذلك محال (و قولهم من لاشيء مناقضة وإحالة) المحال من الكلام بالضم ما عدل عن وجهه كالمستحيل وأحال وأتى بالمحال (لأن « من » توجب شيئاً « ولا شيء » تنفيه) يعني أن لفظة من الابتدائية توجب شيئاً يقع الابتداء منه ومدخولها و هو لفظة لاشيء يبقى ذلك الشيء ضرورة أن اللا شيء لا يصدق على شيء من الأشياء فبين مفهوم « من » و مفهوم اللا شيء تناقض فلا يصح قولهم من لاشيء أيضاً وإذ اثبت بطلان شقي الترديد كليهما ثبت أنه لا تناقض بينهما . أو أمّا الشق الثالث فهو ما اختاره عليه السلام كما أشار إليه المصنف بقوله (فأخرج أمير المؤمنين عليه السلام هذه اللفظة) أي هذه العبارة المشتملة على الترديد أو قولهم خلق الأشياء من لاشيء (على أبلغ الألفاظ وأصحها) من حيث اللفظ والمعنى (فقال عليه السلام لا من شيء خلق ما كان) فإنه رد عليهم بأن ترديدهم ليس بعاصر لعدم وقوعه بين النفي والإثبات فإن قولهم من لاشيء ليس رفعاً و نقيضاً لقولهم من شيء

(٢) قوله ولا من اصل أحسنه الخالق، مذهب أهل التوحيد أن الله تعالى خلق ما خلق من أصل وخلق ذلك الأصل أيضاً وليس الأصل غير مخلوق بخلاف الثنوية أي المانوية منهم فأنهم قالوا بعدم مخلوقية الأصل وبمخلوقية ما تركب منه فقط وقوله «أحسنه الخالق» أي أوجده وأطلق الأحداث على الإيجاد للملازمة عرفاً بين الحدوث والخلق. وقد تكرر البحث في الحدوث متفرقاً في الحواشي ونلخص لكههنا حاصل ما سبق وهو أن الحدوث يمكن أن يثبت للعالم لوجوده:

الأول التقيد الشرعي في الاعتقاد به والدليل عليه ظاهر الكتاب والسنة والاجماع*.

أصل وهذا تأكيد للمسبق و مبالغة في أن خلقه بمحض الاختراع من غير أن يكون

هذا وجه حسن ولكن يتوقف على إثبات حجية الاجماع وظاهر الكتاب وقول الرسول و
الائمة عليهم السلام فإلام يثبت ذلك أولاً لم يصح التمسك بقولهم و اثبات ذلك كله متوقف
على اثبات وجوده تعالى وعدله و لطفه وحكمته والنبوة وغير ذلك قبل اثبات الحدوث.

الثاني اثبات حدوث العالم حتى يثبت به احتياجه الى الصانع ويثبت به وجوده تعالى
ولا يجوز التمسك حينئذ في ذلك بالاجماع وأدلة الشرع لان النكر أو الشاك في وجوده
تعالى لا يعترف بالشرع ولا بدليله بل الصحيح أن يثبت الحدوث بالدليل العقلي أولاً، ثم يثبت
به وجود الواجب تعالى، ثم بعد ذلك يثبت النبوة وحجية قول النبي وبعد ذلك الإمامة وحجية
أقوالهم ، ثم يثبت حجية الاجماع لدخول قول المصوم فحجية الاجماع متأخرة عن اثبات
الحدوث بهذه المراتب لامتداده عليه .

الثالث اثبات الحدوث لا لتوقف اثبات الواجب تعالى عليه ولالتعبد به شرعاً بل لانه
مطلب علمي محض مثل عدم تناهي الابداد و مساحة الارض و كرويتها ومقدار الابداد بين الكرات
الساوية و أمثال ذلك.

وبالجملة من يريد اثبات الحدوث لاثبات الصانع لم يجوز له التمسك بالأدلة الشرعية
ومن يمسك بالأدلة الشرعية لا يجوز له التمسك به لاثبات الواجب وظاهر كلامهم أن الاعتقاد
بالحدوث إنما هو لاثبات الواجب تعالى وأن انكار الحدوث مساو لانكار الصانع، وأن
اثبات الصانع يكفي لاثبات الحدوث وعليهذا فلا يجوز التمسك فيه بالأدلة الشرعية كالاجماع
ولما كان مذهب أكثر المتكلمين أن علة احتياج الممكن الى الواجب أمكانه لاحدوثه وأن
العقل لا يرى أن يتعلق شيء قديم زماناً بشيء قديم مثله كما لو قرضنا الشمس قديماً كان نورها
قديماً مع تعلقه بالشمس القزموا بأن اثبات الصانع مطلقاً لا يتوقف على اثبات الحدوث ثم
دعم كثير منهم أن الفاعل المختار لا يجوز أن يكون فعله قديماً وأن واجب الوجود مختار
فعمله حادث زماناً والائتم اضطراره . والجواب ان ذلك غير معقول لناذ لا يستحيل عند
العقل أن يكون الفاعل المختار تعلق ارادته بأن يكون فاعلاً دائماً وأن يكون خلق عالماً
و أفناء، ثم خلق عالماً آخر وأفناء، وهكذا الى غير النهاية أزلاً و أبداً بحيث كان له في
كل زمان مخلوق، فالوجه أن يقال الحدوث أمر تبدي ثابت بالدليل الشرعي لا لتوقف

مأخوذاً من شيء وكائناً على مثاله ، والضمير المفعول في أحدثه يعود إلى كل شيء (كما قالت الشنوية) متعلق بالمتني الذي في قوله « لامن أصل » (إنه خلق من أصل قديم) هو أصل للأشياء الحادثة ومادتها (فلا يكون تدبيراً لا باحتذاء مثال) صفة كاشفة لقوله « تدبيراً » إذ التدبير وهو رعاية كل ماله مدخل في نظام كل واحد من أجزاء العالم من الأمور الكلية والجزئية إنما يتحقق إذا لم يكن باحتذاء مثال وإلا فالتدبير لخالق المثال لامن تبعه. وفي بعض النسخ « إلا بأداة الاستثناء » هو الأوفق بمذهبهم لأنهم يسمون رعاية المصالح على سبيل الاحتذاء تدبيراً كما يرشد إليه الكلام السابق (ثم قوله عليه السلام) قوله بالجبر عظماً على قوله « لامن شيء كان » أي ألا تنظرون إلى قوله عليه السلام (ليست له صفة تنال ولا حد تضرب له فيه الأمثال كل دون صفاته تحبير اللغات ، فنفي عليه السلام أقاويل المشبهة) المتبعين لأوهامهم وأحكامها الفاسدة المحجوبين عن ربهم بظلمات نفوسهم (حين شبهوه بالسبيكة) أي

« اثبات الواجب عليه بل هو مثل خلق العالم في ستة أيام ، أو يقال حدوث الاجسام مسألة علمية مثل تركيبها من الهولي والصورة و أمثال ذلك وبحث المتكلمون عنه كما بحثوا عن الجوهر والعرض والمقولات المشر لا لكونه مسألة شرعية والحق أن يقال غرض المتكلمين اثبات مخلوقية كل شيء للفاعل المختار وهو الأصل الذي لا محيص عنه وإنما عبروا بالحدوث لأنهم اعتقدوا ملازمة بين المخلوقية والحدوث ولا يهمهم الا اثبات مخلوقية كل شيء له. قال العلامة الحلبي (قدس سره) في نهج المسترشدين الموجود اما أن يكون قديماً أو محدثاً فالقديم ما لا أول لوجوده والذي لا يسبقه العدم وهو الله تعالى خاصة و المحدث ما لوجوده أول وهو المبوب بالعدم وهو كل ما عدا الله تعالى وغرض هذا القديم والمحدث الذاتيان ، يقرينة أنه قال : والقديم لا يجوز عليه العدم لأنه اما واجب الوجود لذاته فظاهر أنه لا يجوز عليه العدم ، واما ممكن الوجود فلا بد له من علة واجبة الوجود والانزاع التسلسل و يلزم من امتناع عدم علة امتناع عدمه فاعترف بان الممكن يجوز أن يكون قديماً زماناً مع كونه معلولاً ثم قال ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان لا الحدوث. وقال أيضاً الحدوث كيفية الوجود فتكون متأخرة عنه والوجود متأخر عن الابداع المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم الدور بمراتب وهو محال. (ش)

بالفضة المذابة يقال: سبكت الفضة أسبكها سبكاً أذبتها والفضة سبيكه (والبلورة)
البلور مثل النشور والسنور: جوهر معروف والجامع بينهما هو الصفاء واللون (و
غير ذلك من أقاويلهم من الطول) قال بعضهم: طوله سبعة أشبار من شبر نفسه وقال
بعضهم غير ذلك (ولاستواء) على العرش ونحوه حتى ذهب بعضهم إلى أنه قد
ينزل عنه لأمر ما ثم يصعد إليه (وقولهم) بالنصب عطفاً على الأقاويل أي فنفى
ﷺ قولهم (متى ما لم تعقد القلوب منه على كيفية) يكون هو عليها سواء كانت
قارة أو غير قارة (ولم ترجع إلى إثبات هيئة) أي صفة قارة يكون هو عليها (لم
تعقل شيئاً فلم تثبت) أي العقول حينئذ (صانعاً) لأن العقل لا يحكم بوجود شيء
لا يدركه أصلاً وهم قالوا ذلك بحكم العادة في إدراك النفس للأمور المعقولة من
الامور الممكنة باستعانة الوهم والخيال ، فإن النفس إذا توجهت إلى أمر معقول
تسعين بالقوة الوهمية والخيالية على إثبات ذلك المعنى المعقول وضبطه وتتأبى
عن الإشارة إليها إلا بمشاهدة الوهم والخيال واستنبات حد و كيفية وهيئة يكون
هو عليها فظنوا أن عالم قدس الحق وعالم التوحيد مثل هذا العالم فأجروا فيه
حكم هذا العالم واعتقدوا فيه بالمشابهة والمماثلة والكيفية والهيئة إلى غير ذلك
من العقائد الباطلة الفاسدة (فعبّر أمير المؤمنين ﷺ) عبّر عن التعبير بالعين و
الباء الموحدة وفي بعض النسخ «ففسر» من التفسير بالفاء والياء المنشأة من تحت
و هو الأظهر (أنه واحد بلا كيفية) من الكيفيات التي يشبهها المشبهة (وأن
القلوب تعرفه بلا تصوير) من التصويرات التي يعقلها المبتدعة (ولا إحاطة) بكنهه
ذاته وصفاته. فان قلت: أين يفهم هذه الامور من كلامه ﷺ قلت: يفهم من مجموع
منطوق كلامه ومفهومه كما لا يخفى على المتأمل (ثم قوله ﷺ) وهو أيضاً عطف
على قوله «لا من شيء كان» وكذا ما بعده (الذي لا يبلغه بعدالهم ولا يناله غوص الفطن
وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا أجل ممدود ولا نعت محدود» ثم قوله ﷺ
«لم يحلل في الأشياء» (١) فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن فنفي ﷺ

(١) قوله «لم يحلل في الأشياء» تفسير صاحب الكافي يرجع الى بيان التجرد يعني*

عنه بهاتين الكلمتين صفة الأعراض والأجسام (الظاهر أن الكلمتين هما القولان ولكن الظاهر من سياق كلام المصنف فيما يذكره من الدليل أن نفى صفة الأعراض والأجسام بالقول الأخير وفي فهم هذا النفي من القول الأول خفاء يزول بالتأمل (لأن من صفة الأجسام التباعد والمباينة) أي تباعد بعضها عن بعض بحسب تباعد الأمكنة والمباينة بينها بتراحي مسافة وحيث لم يكن الله تعالى بعيداً عن شيء من الأشياء ولا مبايناً له بهذا المعنى لم يكن جسماً (ومن صفة الأعراض

﴿أشار أمير المؤمنين (ع) بهاتين الكلمتين إلى أن الله تعالى ليس جسماً ولا جسمانياً وقوله (ع) لم يحل في الأشياء نفى كونه تعالى عرضاً ولم ينأ عنها نفى كونه جسماً ولكن كلامه (ع) أشمل وأعم فائدة مما فسر به (رحمه الله) لأن المجرد أيضاً يمكن تباعده عن مجسّد آخر نوع تباعد كنفسين مستقلين من النفوس الناطقة الانسانية لا ارتباط بينهما أصلاً ولا تلازم بينهما ولا يحيط أحدهما بالآخر ولا يعلم أحدهما ما في ذهن الآخر ويمكن ارتباط مجردين نظير ما يراه الحكماء من ارتباط النفوس الناطقة بالعقل الفعال والملائكة الملهمة ولذا قد ينفي أن يرى في المنام أموراً من عالم الغيب باتصاله بهم وبالجملّة التباعد والاتصال كما يتصور في الأجسام كذلك يتصور في المجردات وكلام أمير المؤمنين (ع) يشمل جميع الأشياء والله تعالى جل وعز من أن يباين الأشياء وتستقل هي دون بل هو محيط قاهر بها بحيث لا يتصور لها وجود مستقل وليس هو عينها فكما هو محيط بالأجسام وقريب منها وقاهر عليها بالعلية من غير أن يكون عينها كذلك هو قاهر على المجردات وقريب منها من غير أن يكون حالاً فيها أو عينها ولو كان معنى كلامه (ع) منحصراً فيما أفاده صاحب الكافي لم يترتب عليه ما فرغ عليه من قوله لكنه أحاط بها علمه وأتقنها صنعه قال صدر المتألهين تنزيهه تعالى عن الكون في الأشياء واليوت عنها مطلب غامض دقيق ومتصد خاضع عميق وتوحيد تام وتقديس كامل وتنزيه بالغ وعلم فائق عظيم أعظم من بيان سلب المرضية والجسمية عنه تعالى أما العرضية فنفى لم يحتمله ولم يجوزه في حقه أحد ممن له أدنى شعور وأما الجسمية فنفيها محمل بأدنى بضاعة من العقل والادلى حمل كلامه وهو سيد الموحدين وإمام المارفين على ما هو أولى وأقرب بكماله في المعرفة وحاله في التوحيد انتهى أقول: وما ذكرنا من تفريجه الإحاطة في العلم والصنع والقدرة يبين صحة قول صدر المتألهين صريحاً. (ش)

الكون في الأجسام بالحللول على غير مماسة (إذ مماسة شيء بشيء أن يلاقي بعض من ذلك بعضاً من هذا مع قيام كل واحد منهما بذاته ، و العرض قائم بغيره فلا يتحقق المماسّة بينه و بين الجسم) و مياينة الأجسام على تراخي المسافة (المياينة عطف على المماسّة فإنّ العرض الحالّ في الأجسام غير مباين لها على تراخي مسافة بينهما و حيث لم يكن الله تعالى حالاً في الأجسام لم يكن عرضاً (ثم قال **﴿لَكِنْ أَحَاطَ بِهَا عِلْمُهُ وَأَتَقْنَهَا صَنَعُهُ﴾**) بإفاضته على كل شيء ما يليق به وإنّما غير الأسلوب لأنّ هذا القول ليس من قبيل الأقوال السابقة إذ المقصود من هذا القول هو الإثبات دون النفي (أي هو في الأشياء بالاحاطة) (١) أي بإحاطة علمه

(١) قوله دأى هو في الأشياء بالاحاطة تقرّب للمعنى العلمية التي أذهان السامعين فإن تصورها لا يخلو عن صعوبة على أكثر الناس . و ليس صرف الاحاطة العلمية كافياً في العلمية اذ ربما يكون غير المعلقة عالماً كعلمنا بالخسوف والكسوف و بأعضاء بدن الانسان بالتشريح و لذلك أضاف أمير المؤمنين (ع) قوله أتقنها صنعه على قوله أحاط بها علمه و لما كان بعض القاعلين عندنا كالنجار والبناء يتقنون صنع ما يصنعون مع عدم كونهم عللاً بالمعنى الذي يجب اثباته للبارى أعنى احتياج المعلول اليه حدوداً وبقاء أضاف (ع) اليه قوله و أحصاها حفظه ثم بين ذلك بما ذكره بعده الى قوله كل شيء منها شيء محيط يعني كل واحد من الملائكة الحفظة والرقباء محيط بكل واحد من الأشياء التي فوض اليه تدبيرها وبذلك تم معنى العلمية ووضح المقصود ، ثم قال علق الملل هو الذي أحاط بهؤلاء الملائكة الحفظة المحيطين بالأشياء وقد مر سابقاً كيفية تعلق المادة بالصورة والصورة بالضبط المفارق أعنى الملائكة على ما بينه الحكماء وبظهر ذلك ظهوراً تاماً بتدبر ما ذكره في القوة المصورة فيقاس عليه غيره مثلاً اذا تأمل الانسان في خلق الجنين والحكم التي روعيت في تركيب أعضائه و مزاج كل عضو عرف ان الطبيعة غير الشاعرة غير كافية في تعليل هذه الامور بل لابد من موجود عاقل يكون هذه المصالح بتدبيره و ان كان هناك طبيعة فهي مسخرة لذلك الموجود العاقل . قال السهرزاري في شرح المنظومة لبطلان استناد هذه الافعال المعجبية المحكمة المثقنة الى قوة عديمة الشعور بل هي مسندة الى الملائكة المدبرين القاعلين بالتسخير لا مر الله انتهى . *

بها و تفوذه في بواطنها بحيث لا يخفى عليه ضمائر المضمرين و نجوى المتخافتين
و حركة الجفون و خيانة العيون و أسرار القلوب و موارد الغيوب و رجح الحنين
و انقلاب الجنين (و التدبير على غير ملامسة) أي بتدبير الأشياء ورعاية مصالحها
من غير ملامسة بها و ملامسة لها لأن ذلك من صفات الأجسام و قدسه تعالى منزّه
عن الاتصاف بها.

((الاصل))

٢- « علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن،
« ابن علي بن أبي حمزة، عن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك اسمه »
« و تعالى ذكره وجل ثناؤه سبحانه و تقدّس و تفرّد و توحد ولم يزل ولا يزال وهو،
« الأول و الآخر و الظاهر و الباطن فلا أول لأوّل و لبته، رفيعاً في أعلى علوه، »
« شامخ الأركان، رفيع البنيان، عظيم السلطان، منيف الآلاء، سنيّ العلياء، »
« الذي عجز الواصفون عن كنه صفته ولا يطيقون حمل معرفة إلهيته ولا يحدثون، »
« حدوده، لأنّه بالكيفية لا يتناهى إليه. »

((الشرح))

(علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن
علي بن أبي حمزة، عن إبراهيم) مشترك بين ثلاثة (١) إبراهيم الصيقل وإبراهيم

* فإذا تصور الانسان كون هذا الوجود العاقل مع طبيعة الرحم حافطاً ورقبياً ومدبراً
سهل عليه اثباته في كل موجود على ما ذكره أمير المؤمنين « ع » كل شيء منها شيء
محيط بالمحيط بما أحاط منها الواحد الاحد الصمد، لا يصعب عزل الطبيعة عن التأثير بل عن الاستقلال
كما قال الشيخ الرئيس الصورة علة مع المفارق لاقامة الهيولى ، و مثله الحكيم
الطوسي بمن ينمى السقف بدعامات. (ش)

(٣) قوله « مشترك بين ثلاثة » بل الظاهر المتبادر الى الذهن أنه إبراهيم بن عبد-*

الكرخي البغدادي و إبراهيم بن إسحاق البصري (عن أبي عبد الله عليه السلام) قال: إن الله تبارك اسمه (أي اسمه ذو بركة عظيمة، أو ثابت غير متغير، أو برىء عن العيوب والنقائص والجملة الفعلية في محل الرفع على أنها خبر إن) (و تعالى ذكره) عن ذكر المخلوقين أو عن الوصول إليه والأتیان به كما هو حقه عقول البشر وألسنتهم (و جل ثناؤه) أي عظم ثناؤه كما هو حقه وخرج عن طوق البشر (سبحانه) جملة اعتراضية لكونه مصدراً لفعل محذوف، وفي حذف المتعلق دلالة على عموم تنزيهه عن كل ما لا يليق به (و تقدس) أي تطهر عن النقائص كلها (و تفرّد) بالالهية والتدبير (و توحّد) بالربوبية والتقدير (و لم يزل ولا يزال) فلم ينقطع أزليته بعدم سابق ولا يتقطع أبديته بعدم لاحق (و هو الأول) للأشياء كلها فلا شيء قبله (و الآخر) للأشياء كلها فلا شيء بعده، وقد عرفت أن الأوليّة والآخريّة أمر إضافي يعتبره العقل له بالنسبة إلى خلقه و أنه الأول حين كونه آخر والآخر حين كونه أوّل من غير زمان و امتداد بينهما إذ لا زمان هناك (والظاهر والباطن) أي الظاهر وجوده بعجائب تدبيره للمتفكرين والباطن كنه ذاته و صفاته عن توهم المتوهمين أو الظاهر العالي على كل شيء والغالب عليه من ظهر عليه إذا علاه و غلبه والباطن العالم بباطن كل شيء (فالأوّل لأوليته) أي لأحد كونه أوّل للأشياء تقف عنده أوليته وتنتهي به وإلا لكان محدثاً فكان ممكناً فلا يكون واجب الوجود هذا خلف. وكذا لا آخر لآخريته وإنما لم يذكره

الحميد من مشاهير الواقعة لأن الحسن بن علي هو ابن حمزة البطائني أيضاً من مشاهيرهم و كان إبراهيم كثير الرواية فيهم و أما إبراهيم الصيقل فمجهول غير معروف في الروايات و أما إبراهيم بن إسحاق البصري فكان متأخراً جداً لا يمكن روايته عن أبي عبد الله (ع) بل روى عنه الصفار و علي بن إبراهيم و من في طبقتهم، و أما الكرخي فلم يكن من الواقعة ولم نر رواية الحسن بن علي بن أبي حمزة عنه و بحتمل أيضاً كونه إبراهيم بن ميمون يباع الهروي والله العالم، و على كل حال فالرواية ضعيفة ولكن لا يضر ضعفها لأن الاعتماد في هذه الأمور على المعنى لا على الأسناد. (ث)

لأنه يعلم من سياق الكلام بل من قوله «فلا أول لأوليته» لما تقرّر من أن ما ثبت قدمه (١) امتنع عليه عدمه (رفيعاً) لرفعة شرف ذاته وصفاته عن ذوات المخلوقين وصفاتهم، وهو حال عن فاعل الظاهر أو عن الضمير المجرور في أوليته (في أعلى علوه) بحسب الرتبة والعلية لأنه مبدء كل موجود حسّي وعقلي وإليه ينتهي سلسلة العلية في الممكنات، فكل عال سواء سافل في حد ذاته وبالنسبة إلى ما فوقه، والله سبحانه فوق كل عال وله العلو المطلق الذي هو العلو الأعلى. وهذا أيضاً حال عما ذكر أو عن فاعل «رفيعاً» (شامخ الأركان) الشامخ المرتفع، وقد شخ الرجل فهو شامخ أي مرتفع، وركن الشيء جانبه الأقوى ومنه أركان البيت وقد يعبر به عن العز والمنعة، يقال هو يأوي إلى ركن شديد أي إلى عز ومنعة وهذا الكلام إما استعارة تمثيلية بتشبيه المعقول بالمحسوس أيضاً لعلوه ورفعته أو استعارة تحقيقية بتشبيه صفاته الكمالية مثل العلم والقدر وغيرهما بالأركان في أن بناء تدبيره في هذا العالم على هذه الصفات كما أن بناء البيت على الأركان، وذكر الشامخ حينئذ ترشيح والمراد بارتفاع هذه الصفات ارتفاعها عن أن تكون مطروح لعقول الأذكىاء (رفيع البنيان) وهو الحائط وهذا الكلام أيضاً استعارة على سبيل التمثيل لتنزيل علوه المعقول منزلة العلو المحسوس لزيادة الايضاح (عظيم السلطان) وهو التسلط والقهر على ماعداه أو الحجّة والبرهان والوجه لوصف

(١) قوله «لما تقرّر من أن مانهت قدمه» ذكرنا فيما مر قريباً عبارة العلامة في نهج المسترشدين حيث قال القديم لا يجوز عليه عدم لأنه إما واجب الوجود لذاته فظاهر أنه لا يجوز عليه عدم وإما ممكن الوجود فلا بد له من علة واجبة الوجود والالزم التسلسل وإلزام من امتناع عدم علته امتناع عدمه. وقوله هذا صريح في أنه يجوز أن يكون الممكن المعقول لغيره قديماً زماناً باقياً ببقاء علته وقال الصدوق رحمه الله في التوحيد على ما رواه في البحار (المجلد الثاني صفحة ١٠) أن الاستبلاء لله تعالى على الملك وعلى الأشياء ليس هو بأمر حادث بل كان لم يزل مائلاً لكل شيء ومستولياً على كل شيء. فتولهم بالحدوث الزماني لأمر آخر لا احتياج القادر إليه. (ث)

تسلطه و تهيئه على ماعداه أو وصف براهين ربوبيته و شواهداً لوهيته بالعظمة
 ظاهر لذوي البصائر (منيف الآلاء) أي جزيل الآلاء و شريف النعماء ، و شرافتها
 باعتبار كمالها في الكمئية و الكيفية و كونها على حسب المصالح (سني العلياء)
 السني الرفيع . و العلياء بالضم والمد كل مكان مشرف . أيضاً استعارة على سبيل
 التمثيل لقصد الايضاح و الافصاح (الذي يعجز الوصفون) العارفون له بترقي
 عقولهم في معارج المعارف (عن كنه صفته) لأن العقول البشرية و أفكارها لا
 تقدر أن تحيط بحقيقة ماله من صفات الكمال و نعوت الجلال (ولا يطيقون حمل
 معرفة إلهيته) إذ لو تجلت الحقيقة الإلهية و الأوارال ربوبية لانفطرت قلوبهم كما
 تنفطر البيضة على الصفا كيف و الجبل الشامخ عجز أن يكون مظهرًا لتجليها كما
 قال: «فلما تجلّى ربّه للجبل جعله دكاً و خرّ موسى صعقاً» (ولا يحدّون حدوده)
 الضمير يعود إليه تعالى يعني لا يحدّ الوصفون حدود الرب لأنّ تحديده
 يستلزم توصيفه بكيفية التناهي و التجزية و التحليل و التركيب إذ كان من شأن
 المحدود ذلك ، و لما كانت هذه اللوازم باطلة في حقه تعالى كما أشار إليه بقوله
 (لأنّه بالكيفية لا يتناهى إليه) أي إلى حدّ كان ملزوماً و هو وجدانهم بالتحديد
 باطلاً أيضاً . و قال سيّد المحقّقين: الضمير في «حدوده» يعود إلى الجمل ، يعني
 لا يحدّون حدود حمل معرفته إذ بالوصف لا يبلغ إلى مداه ، وبالصفة لا يدرك متناه
 و بالكيفية لا يتناهى إلى حدّ .

((الاصل))

٣- «عليّ بن إبراهيم ، عن المختار بن محمد بن المختار ، و عن بن الحسن ، عن
 «عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً ، عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال: ضمّني و»
 «أبالحسن عليه السلام الطريق في منصرفي من مكة إلى خراسان وهو سائر إلى العراق»
 «فسمعتة يقول: من اتقى الله يتقى، ومن أطاع الله يطاع ، فتلطّفت في الوصول»
 «إليه، فوصلت فسلمت عليه، فردّ عليّ السلام ثمّ قال: يا فتى من أرض الخلق»

« لم يبال بسخط المخلوق ومن أسخط الخالق فقم أن يسأله عليه سخط المخلوق »
 « وإن الخالق لا يوصف إلا بما وصف به نفسه وأننى يوصف الذي تعجز الحواس »
 « أن تدركه والأوهام أن تناله والخطرات أن تحدثه ، والأبصار عن الاحاطة به »
 « جلّ عما وصفه الواصفون و تعالى عما يتبعه النعتون ، نأى في قربه و قرب في »
 « نأيه فهو في نأيه قريب ، و في قربه بعيد ، كيف كيف فلا يقال : كيف ، وأين »
 « الأين فلا يقال : أين ؟ إذ هو منتقطع الكيفونية والأينونية ».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم عن المختار بن محمد بن المختار، و محمد بن الحسن، عن عبد الله
 الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال: ضممني وأبا الحسن عليه السلام)
 هو أبو الحسن الثاني مولانا الرضا عليه السلام كما يظهر من كتاب العيون للصدوق
 - رحمه الله - و قال بعض الأفاضل : المعلوم من كتاب كشف الغمّة أنّه أبو الحسن
 الثالث عليه السلام (الطريق في منصرفي من مكة إلى خراسان وهو سائر إلى العراق فسمعه
 يقول: من اتقى الله) بالعدل في القول والعدل سرّاً وعلانية (يشقى) لكمال الارتباط
 بينه وبين الحق ولهذا كان المنقون يمرّون على السباع غير مكترئين بها، وإقبال
 الأسد الذي كان جائماً في الطريق مع اللبوة أشبالها إلى أمير المؤمنين عليه السلام و
 تبصّبسه له بذنبه و دنوّه منه إلى أن مسح قدمه بوجهه وتكلّمه معه بكلام زلق فصبح
 و تسليمه ، أمر مشهور في كتاب العدة و غيره مذکور و مثله وقع للمصدق عليه السلام
 قال ذوالمفاخر صاحب العدة حدث أبو حازم عبد الغفار بن الحسن قال: قدم إبراهيم
 ابن أدهم الكوفة وأنا معه وذلك على عهد المنصور و قدمها أبو عبد الله جعفر بن محمد
 العلوي فخرج جعفر بن محمد صلوات الله عليهما يريد الرّجوع إلى المدينة فشبّعه
 العلماء وأهل الفضل من الكوفة و كان فيمن شبّعه ثوري وإبراهيم بن أدهم فتقدّم
 المشيعةون له فإذاهم بأسد على الطريق فقال لهم إبراهيم بن أدهم : قفوا حتّى يأتي
 جعفر فتتظر ما يصنع فجاء جعفر صلوات الله عليه فذكروا له حال الأسد فاقبل

أبو عبد الله عليه السلام حتى دنا من الأسد فأخذ بأذنه حتى نجاه عن الطريق ، ثم أقبل عليهم فقال : «أما الناس لو أطاعوا الله حق طاعته لحملوا عليه أثقالهم و بالجملة التقوى سبب لنيل الأمن في الدنيا والآخرة و عدم الخوف من سائر المخلوقات و عامة المؤذيات و لهذا قيل : التقوى سبب للنجاة من مخاوف دنيوية كما هي سبب النجاة من مهلكات أخروية (ومن أطاع الله) في أوامره و نواهيه و آدابه (يطاع) هذا تفسير لما قبله إذا الطاعة من وثائق التقوى و أجزائها و إنما حذف فاعل يطاع للدلالة على التعميم و ذلك لأنّه يطيعه الله تعالى أولاً كما ورد «من كان لله كان الله له» و كما قال جلّ شأنه «و من يشق الله يجعل له مخرجاً» فيسهل له الصعاب ويهيئ له الأسباب ، ويفيض عليه أنواع الكرامة ، وينبت له رياض السلامة ، و لباء إذا ناداه ، و يجيبه إذا ناجاه ، و يطيعه النفس الأمارة بالسوء و القوى الجسمانية و الآلات النفسانية ثانياً لظهور أنّ ملكة الطاعة سبب لإطاعة النفس المطمئنة و إطاعة جموح الهوى في موارد الهلكة و يطيعه جميع الخلائق وإن كانوا فجّاراً كفّاراً ثانياً ، لأنّه لمّا ترك الدنيا و زهراتها واشتغل بالطاعة صار أبناء الدنيا الطالبون لها يحبّونه و يطيعونه لأغراضه عن مطلوبهم ، أولاً أنّه جبلت القلوب على حبّ المطيع لله ، أولاً أنّ كلّ شيء له رجوع إلى الله إذا اتصلت نفس المطيع بالله اتصالاً معنوياً حتى صار نطقه نطق الحقّ و لسانه لسان الحقّ و قدرته قدرة الحقّ و فعله فعل الحقّ صار كلّ شيء مطيعاً له منقاداً لأمره و من هذا القبيل انشقاق القمر و نفل الشجر و تسبيح الحصى في كفّه عليه السلام إلى غير ذلك من المعجزات و خوارق العادات و كان غرضه عليه السلام من هذا الكلام رفع ما خلد في قلب فتح بن يزيد من لحوق الضرر به عليه السلام من جانب الطاغية المأمون (فتأطّفت في الوصول إليه) لطف بالضم رفق وتلطّفوا وتلاطفوا رفقوا (فوصلت و سلمت عليه فردّ عليّ السلام ثمّ قال : يا فتى من أَرْضَى الخالق) بالابتيان بما يوجب القرب منه و رضاه و إكرامه و إحسانه (لم يبال بسخط المخلوق) عليه و عدم رضاه عنه لعلمه بأنّ المخلوق لا يضرّه مع رضا الخالق لأنّ من أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما

بينه وبين الناس ومن آثر محامد الله على محامد الناس كفاه الله مؤونة الناس وعلى تقدير
إضراره فانما إضراره في هذه الحيوة الدنيا ولا قدر لها بالنظر إلى البقاء الأخروي
الأبدي كما قال سحرة فرعون عند وعيده بالقتل والصلب: «لا خير إذاً إلى ربنا
منقلبون» فلم يبالوا بوعيده وإضراره لعلمهم بأنهم عند الله في زمرة المقرئين و
كأنه ^{عليه السلام} عرف أن الغرض من وصول الفتح إليه أن يعرف حقيقة قوله ^{عليه السلام} من
اتقى الله فإن هذا الكلام في الحقيقة تفسير له (ومن أسخط الخالق) بفعل ما يوجب
غضبه وعقابه (فمن) في المغرب هو قمن بكذا وقمن به أي خليق والجمع قمنون
و قمناء وأما قمن بالفتح فيستوى فيه المذكر والمؤنث والاثنان والجمع و في
كتاب إكمال الأكمال قمن بكسر الميم صفة يشئ ويجمع ومعناه خليق وجدير
بفتحها مصدر لا يشئ ولا يجمع و على هذا قول الجوهري قمن أن يفعل كذا
بالتحريك أي خليق وجدير لا يخلو من شيء (أن يسلط الله عليه سخط المخلوق)
ترتب استحقاق ذلك على إسقاط الحقائق أمر ضروري وقد يكشف الله تعالى عن
سره ظاهراً حتى يغضه إليهم ويعرفهم أنه ممقوت عنده ليمقتوه أو يضربوه أو
يقتلوه وقد يكشف عنه باطناً فيشاهدون حاله بمرآة قلوبهم فيمقتونه ومن هذا القبيل
ما روى أن رجلاً من بني إسرائيل قال: لأعبدن الله عبادة أذكر بها فمكت مدته
مبالغاً في الطاعات وجعل لا يمر بملاء من الناس إلا قالوا متصنع مرائي فأقبل على
نفسه وقال قد أتعبت نفسك وضيعت عمرك في لاشيء فينبغي أن تعمل لله سبحانه فتغير
نيتهم وأخلص عمله الله فجعل لا يمر بملاء من الناس إلا قالوا وربع تقي ثم أشار إلى
بعض ما يسخط الخالق وهو وصفه بما لم يصف به نفسه بقوله (وأن الخالق لا يوصف
إلا بما وصف به نفسه) من الأسماء الحسنى والصفات العليا ثم أشار إلى أن القوى
المدركة الإنسانية عاجزة عن إدراك ما له سبحانه من الصفات كما هو حقه توضيحاً
لما ذكر بقوله (وأنى يوصف الذي تعجز الحواس أن تدركه) لتعلق إدراكها
بالأجسام وكيفياتها وتزورها تعالى عن الجسمية ولو احققها (وإلا وهام أن تناله)
لتعلق إدراك الوهم بالمعاني المتعلقة بالمادة ولا يشرع عن الأمور المربوطة

بالمحسوسات (والخطرات أن تحدّه) لأنّ عظمته كماله في ذاته و صفاته أجلُّ وأرفع من أن تنالها الأفكار الدقيقة وتحدّها بحدّ ونهاية (والأبصار عن الإحاطة به) لأنّ الإحاطة بالشيء فرع لانقطاعه و انتهائه و جناب الحقّ منزّه عنهما (جلّ عمّا وصفه الواصفون و تعالى عمّا ينعنه الناعتون) لأنّ كلّ وصف اعتبروه و إن كان كمّالاً و كلّ نعمت تخیلوه و إن كان جلالاً فهو موصوف بالنقصان و مندرج تحت الامكان و من البين أنّ رتبة الواجب بالذات أعظم من أن تتّصف بالنقصان و أرفع من أن يعرض له الامكان (نأى في قربه و قرب في نأيه ، فهو في نأيه قريب و في قربه بعيد) نأيته و نأيت عنه أي بعدت ، يعني بعد من الأشياء في حال قربه منها و قرب منها في حال بعده عنها ، فهو في حال بعده قريب و في حال قربه بعيد ، و سرّ ذلك أنّ قربه و بعده ليسا بالالتصاق والافتراق لأنّ ذلك من خواصّ الجسمانيّات وهو منزّه عنها بل قربه باعتبار علمه المحيط بكلّ شيء و بعده باعتبار عدم كونه من جنس مخلوقاته و عدم بلوغ العقل والحواسّ إلى كنه ذاته وصفاته و فيه تأكيد لردّ الأحكام الوهميّة بالأحكام العقلية فانّ الوهم يحكم بأنّ ما كان بعيداً عن شيء لا يكون قريباً منه ، و ما كان قريباً من شيء لا يكون بعيداً عنه لكون حكمه مقصوراً على المحسوسات و نحن لما بينّا أنّ قربه و بعده من الخلق ليسا قريباً و بعداً مكانيّين بل بمعنى آخر لا جرم لم يكن بعده بذلك المعنى منافياً لقربه ولا قربه بذلك المعنى منافياً لبعده ، بل كانا مجتمعين (كيف الكيف فلا يقال كيف (١) و أين الأين فلا يقال أين) يعني هو جعل الكيف كيفاً والين أيناً ولم يكن قبل ذلك الجعل كيف ولا أين فلا يجوز أن يسئل عن كيفيته و أينيته (إذ هو منقطع الكيفيّة والايونيّة (٢) قبل وجود الكيف والين بالضرورة وإذا

(١) قوله وكيف الكيف فلا يقال كيف المملول شيء لا يمكن أن يحتاج إليه الملة ولا يكون في مرتبته فإذا كان الممكن مخلوقاً له متأخراً عنه في الوجود لم يتصور احتياجه إلى المكان وإذا كان الكيف مخلوقاً له لم يتصور له في ذاته كيف. (ش)

(٢) قوله « منقطع الكيفيّة » كلمة « منقطع » بصيغة اسم المفعول يحتمل كونه اسم مكان *

كان كذلك كان منقطعاً عنهما بعد وجودهما أيضاً لاستحالة انتقاله من حال إلى حال و امتناع اتصافه بوصف لم يكن له في وقت من الأوقات.

((الاصل))

٤- « محمد بن أبي عبدالله رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : بينا أمير المؤمنين «
 « عليه السلام يخطب على منبر الكوفة إذ قام إليه رجل يقال له ذعلب ، ذولسان بليغ ،
 « في الخطب ، شجاع القلب ، فقال : يا أمير المؤمنين ! هل رأيت ربك ؟ قال : «
 « ويلك يا ذعلب ! ما كنت أعبد رباً لم أره ، فقال : يا أمير المؤمنين ! كيف
 « رأيته ؟ قال : ويلك يا ذعلب ! لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأته لقلوب
 « بحقائق الإيمان ويلك يا ذعلب ، إن ربي لطيف اللطافة لا يوصف باللفظ ، «
 « عظيم العظمة لا يوصف بالعظم ، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر ، جليل الجلالة
 « لا يوصف بالغلظ ، قبل كل شيء لا يقال شيء قبله و بعد كل شيء لا يقال : له
 « بعد ، شاء الأشياء لا بهمة ، دراك لا بخديعة في الأشياء كلها غير متمازج بها ، ولا
 « بائن منها ، ظاهر لا بتأويل المباشرة ، متجل لا باستهلال رؤية ، ناء لا بمسافة ؛ «
 « قريب لا بمداناة ، لطيف لا بتجسم ، موجود لا بعد عدم ، فاعل لا باضطراب ، «
 « مقدّر لا بحرركة ، مريد لا بهمامة ، سميع لا بهالة ، بصير لا بأداة ، لا تحويته «
 « الأماكن ولا تضمنه الأوقات ولا تحد الصفات ولا تأخذه الساعات ، سبق الأوقات
 « كونه وعدم وجوده والابتداء أزله ، بتشعيره المشاعر عُرِف أن لا مشعر له و «
 « بتجهيره الجواهر عُرِف أن لا جوهر له و بمضادته بين الأشياء عُرِف أن لا ضد «
 « له ، و بمقارنته بين الأشياء عُرِف أن لا قرين له ، ضاد النور بالظلمة واليبس «
 « بالبلل والخشن باللين والصرد بالحرور ، مؤلف بين متعادياتها ومفرق بين «
 « متدانياتها ، دالة بتفريقها على مفرقها و بتأليفها على مؤلفها و ذلك قوله تعالى : «

* أي مجل انقطاع سلسلة الملل اذا سئل عن كيف بأي شيء حصل اجيب بملته وان
 سئل عن علتها اجيب بملته الملة وينقطع السؤال اذا انتهى الى واجب الوجود . (ش)

« ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » ففرق بين قبل و بعد ليُعلم «
 « أن لا قبل له ولا بعد ، شاهدة بعرائزها أن لا غريزة لمعزّزها ، مخبرة بتوقينها أن
 « لا وقت لموقتها ، حجب بعضها عن بعض ليُعلم أن لا حجاب بينه وبين خلقه ، كان
 « ربّاً إذ لا مربوب ، وإلهاً إذ لا مألوم ، وعالماً إذ لا معلوم ، وسميعاً إذ لا مسموع ».

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله رفعه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : بينا) قال الجوهري :
 « بينا » فعلى أشبعت الفتحة فصارت الفأ و « بينما » زيدت عليه « ما » و المعنى واحد
 تقول بينا نحن نرقبه أنا أي أتانا بين أوقات رقبتنا إياه ، والجملة مما يضاف
 إليها أسماء الزمان كقولك أتميتك زمن الحجاج أمير ، ثم حذفت المضاف الذي
 هو أوقات و ولي الطرف الذي هو بين ، الجملة التي أقيمت مقام المضاف كقوله
 تعالى « و اسأل القرية » و كان الأصمعي يخفض ما بعد بينا إذا صلح في موضعه بين
 وغيره يرفع ما بعد بينا و بينما على الابتداء والخبر (أمير المؤمنين عليه السلام يخطب
 على منبر الكوفة إذ قام إليه رجل يقال له ذعلب) ذعلب اليماني ضبطه الشهيد في
 قواعده بكسر الذال المعجمة و سكون العين المهملة و كسر اللام (ذو لسان
 بليغ في الخطب شجاع القلب) كان المراد أنه كان ذكياً فهِمّاً متفكراً في الأمور
 و يحتمل أيضاً حملة على الظاهر (فقال يا أمير المؤمنين : هل رأيت ربك ؟ فقال :
 ويلي يا ذعلب ما كنت أعبد ربّاً لم أره) أثبت رؤيته إزاء راء للسائل والظاهر أن
 السؤال عن الرؤية العينية والجواب بالرؤية القلبية من باب حمل السؤال على غير ما
 يترقبه السائل للتنبيه على أن الواجب هو السؤال عنها و أما الرؤية العينية فليكونها
 محالاً لا ينبغي للسائل أن يسأل عنها إلا أن المثبت لمّا كان هو الرؤية المطلقة
 و توهم السائل أن المراد منها الرؤية العينية سأل عن كيفية وقوع هذه
 الرؤية (فقال : يا أمير المؤمنين كيف رأيته) لأن كيفية التي تعلقت بها الرؤية لأن
 العاقل لا يعتقد أن له كيفية و إن كان السؤال عن كيفية الرؤية مستلزماً لتجويز

الكيفية له والفرق بين اللازم من الشيء وبين اعتقاد ذلك اللازم صريحاً طاهر (قال : ويلك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار) إذ ليس بذئ وضع وجهة والرؤية البصرية إنما تتعلق به ، والابصار بكسر الهمزة أو فتحها و الاضافة على الأول بيانية وعلى الثاني لامية (ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان) المراد بالقلب العقول القدسية وبالايمان الإذعان الخالص وبحقايق الايمان التصديقات اليقينية التي هي أركان الايمان بالله وبملائكته وكتبه ورسوله ويوم الآخر مثل التصديق بوجوده و وحدانيته وقدرته وعلمه إلى غير ذلك من التصديقات الدخلة في حقيقة الايمان ، أو المراد بها الأنوار العقلية الناشئة من الايمان فإن الايمان إذا حصل واستقر في قلب متقدس طاهر حصل في القلب نور يشاهد به السرّ كما مشاهدة العيان والباء للاستعانة أو للملازمة (ويلك يا ذعلب إن ربّي لطيف اللطافة) تأكيد للطافته وطاقته باعتبارين أحدهما تصرفه في ذوات الأشياء الدقيقة الخفية وصفاتها تصرفاً بفعل الأسباب المعدّة لوجوداتها وإفاضة كماالاتها والثاني جلالة ذاته وصفاته عن أن يدركها العقول والحواس ويتطرق إليها التحديد والقياس (لا يوصف باللطيف) المعروف في الخلق وهو رقّة القوام وصغر الحجم وعدم اللون والاشتمال على الصنع الغريب (عظيم العظمة) عظمته عبارة عن تسلطه و جريان حكمه على جميع ماعداء لكونه مبدء شأن كل ذي شأن و منتهى سلطان كل ذي سلطان فالسلطان أعظم من سلطانه ولاشأن أرفع من شأنه (لا يوصف بالعظيم) المعروف في الخلق وهو كبر الحجم والمقدار التابع لزيادة الامتداد في الجهات (كبير الكبرياء) أي رفيع القدر على الإطلاق إذ لا قدر أرفع من قدره (لا يوصف بالكبر) المعروف في الخلق وهو العلو في السنّ والبسطة في الجسم والزيادة في المقدار (جليل الجلال) أي عظيم القدرة و شديد القوة لا مانع لنفاذ قدرته ولا دافع لامضاء قوته (لا يوصف بالغلظ) لأن الغلظ من نعوت الجسم والفظافة من صفات النفس الحيوانية و جلال الحق منزّه عنهما ، ولما كانت لهذه الألفاظ أعني اللطيف ونظيره المذكورة معان صحيحة له تعالى غير معروفة أخرج ^(١) هذه الألفاظ

بالسلوب المذكورة عن المعاني المعروفة إلى غيرها بل عن حقيقتها إلى مجازها
 لتنزيه الحق عن الكيفيات الجسمانية وتبنيه السائل على عدم إمكان رؤيته بالعين
 لأن المرئي بالعين لا يتفكك عن هذه الكيفيات (قبل كل شيء) لأنك إذا
 لاحظت ترتيب الوجودات في سلسلة الحاجة إليه سبحانه وجدته تعالى بالاضافة إليها
 أنه قبلها إذ كان انتهاءها في تلك السلسلة إلى عنايته و وجوده الحق فهو قبل
 بالعلية والذات والشرف (لا يقال شيء قبله) إذ لمالم يكن بذى مكان فالتقديم بالمكان
 متقي عنه والزمان يتأخر عنه إذ هو من لواحق الحركة المتأخرة عن الجسم المتأخر
 عن علته فلم يلحقه القبلية الزمانية ولا القبلية المكانية ، فلم يكن شيء قبله مطلقاً لامن
 الزمانيات ولا من غيرها (وبعد كل شيء) لأنه الباقي بعد فناء الأشياء وهو وارث كل
 شيء و أيضاً إذا نظرت إلى ترتيب السلوك ولاحظت مراتب السالكين في منازل عرفانه
 وجدته بعد كل شيء وآخره إذ هو آخر ما يرتقى إليه درجات العارفين ومعرفة
 هي الدرجة القصوى والمنزل الآخر (لا يقال له بعد) لامتناع فناءه و بقاء شيء
 بعده و لأنه ليس فوقه شيء حتى يرتقى إليه سير العارفين ويكون هو آخر
 مقاماتهم ، وبالجمله هو القبل المطلق الذي لا شيء قبله والبعد المطلق الذي لا شيء
 بعده (شاء الأشياء لا بهمة) شاء فعل ماض أو اسم فاعل مع التنوين ونصب الأشياء
 على المفعولية يعني أراد وجود الأشياء ولو احق وجودها بمجرد ذاته لا بعزم و
 إرادة زائدة على ذاته ولا بهمة فكرية إذ هي من لواحق النفوس البشرية و فيه
 تنزيه لأرادته عن مثلية إرادتنا في سبق العزم والهمة لها (دراك لا بخديعة) الخديعة
 بالخاء المعجمة اسم من خدع الضب في جحره إذا دخل أو من خدعت العين إذا
 غارت يعني يدرك الأشياء كلها لا بصور داخلية فيه فليس إدراكه بالانطباع ، أو من
 خدعه إذا ختله يعني يدركها من غير استعمال الحيلة و اجالة الرأي لأن ذلك من
 خواص خلقه ، و يقال الفاضل الشوشتري لا يبعد أن يكون بالجيم قال في الصحاح
 المجادعة والتخادع المخاصمة فيكون المقصود أنه يدرك من غير تعب كما أنه
 يشاء من غير همّة ولا يخفى بعده (في الأشياء كلها غير متمازج بها) (١) إذ

(١) قوله د في الأشياء كلها هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود وقد تكلم الناس فيها *

كونه في الأشياء ليس عبارة عن كونه جزءاً منها أو وصفاً لها أو داخلاً فيها أو معدوداً من جملتها حتى يكون متمازجاً بها بل عبارة عن إحاطة علمه بها و نفوذه في جميعها ، فهذا السلب قرينة صارقة للظرفية عن حقيقتها إلى مجازها (ولا باين منها) أي ليس بعيداً من الأشياء بالمسافة لتنزُّهه عن المكان ، وليس بعيداً منها بالعلم والإحاطة فيكون تأكيداً لما قبله . وفيه كسر للأحكام الوهمية بتفديس ذاته عن صفات الممكنات (ظاهر لا يتأويل المباشرة) أي لا بمعناها كظهور الجسم والجسمانيات بمباشرة الحواس لها و تناولها إياها بل بمعنى ظهور وجوده و قدرته بمشاهدة عجائب خلقه و غرائب تديره وهذا السلب أيضاً قرينة لصرف الظاهر عن ظاهره و كذا السلوب الآتية (متجلّ لا باستهلال رؤية) التجلي الوضوح و الانكشاف ، والاستهلال التبيين يقال : استهل الصبي إذا تبيّن و الاستهلال أيضاً الإبصار قال في المغرب : أهل الهلال واستهل مبنياً للمفعول فيهما إذا أبصر يعني أنه تعالى متبيّن منكشّف لخلقهِ لا بالتبيين والانكشاف الحاصلين من جهة رؤيته . ولا بالإبصار الذي هو الرؤية لتنزُّهه عن ذلك بل لظهوره في قلوب عباده من ملاحظة مصنوعاته حتى اشبهت كل ذرّة من مخلوقاته مرآة ظهر و تجلّى لهم فيها وهم يشاهدونه على قدر استعداد قلوبهم لمشاهدته و تتفاوت تلك المشاهدة بحسب تفاوت أشعة إِبصار بصائرهم (ناء لا بمسافة أي بعيد من الأشياء لا بمسافة بينها و بينه لأن ذلك من خواص المكانيات بل بذاته المقدّسة المغائرة لذوات الممكنات

* كثيراً فمنهم من جعلها أصل التوحيد حتى قالوا ان من لم يكن مستنداً بها لم يكن موحداً حقاً ، ومنهم من أنكرها مطلقاً لأنها توهم الحلول وأزال أمير المؤمنين (ع) هذا الوهم بقوله غير متمازج بها ، و بين أن كونه تعالى في الأشياء لا يستلزم الحلول . ومنهم من أولها بتأويل بعيد ، و بعضهم فرق بين وحدة الوجود و وحدة الوجود والحصول . و تكرر هذا المعنى في كلام أمير المؤمنين عليه السلام ببارات مختلفة و سره أن ذاته تعالى عين حقيقة الوجود ، والممكنات وجودات تعلقية ربطية لاحقيقة لها بذاتها مع قطع النظر عن علتها ، و البحث في ذلك يطول ليس هنا محل تحقيقه . (ش)

المتصفة بعلو الشرف والرتبة لأن رتبته فوق مراتب جميع الموجودات بالشرف والعلية فلا جرم رتبته بعيدة عن رتبته (قريب لا بمداينة) أي قريب من كل شيء لا بالدنو في المسافة بل بالعلم والإحاطة وتقاذ قدرته وحكمه فيه لأن كل شيء حاضر عند ذاته بذاته بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة (لطيف لا بتجسم) أي لطيف لا باعتبار كونه جسماً له قوام رقيق أو حجم صغير أو تركيب غريب وصنع عجيب، أو لالون له لأن كل ذلك من شأن اللطيف المخلوق والله سبحانه خالق ليس بمخلوق بل باعتبار كونه خالقاً للخلق اللطيف، أو باعتبار كونه عالماً بالأشياء اللطيفة مثل البقعة وقواها والذرة وهواها والنملة وصداها (موجود لا بعد عدم) (١) إذ لو كان وجوده بعد عدم كان حادثاً ولو كان حادثاً كان ممكناً ولو كان ممكناً لم يكن واجب الوجود لذاته هذا خلف (فاعل لا باضطراب) (٢) أي لا باضطرابه إلى فعله لأنه فاعل مختار

(١) قوله : موجود لا بعد عدم ، اطلاق الموجود على الواجب تعالى هيجة صحة توصيفه به و ان لم يكن بعنوان اجراء الاسم وقد ورد هذا الاطلاق في بعض خطب نهج - البلاغة أيضاً . (ش)

(٢) قوله : بالاضطراب ، وفي نهج البلاغة : فاعل لا بالاضطراب آله ، وقال ابن ميثم في شرحه اما أنه فاعل قلانه موجد العالم اما أنه منزّه في فاعليته عن اضطراب آله فلنفرجه عن الآلة التي هي من عوارض الاجسام وقال في شرح خطبة اخرى في الاستدلال على عدم الآلة انه لو كان كذلك لكانت تلك الآلة ان كانت من فعله فأما بتوسط آله اخرى او بدونها فان كانت بدونها فقد صدق انه فاعل لا بمعنى الآلة وان كان فعله لها بتوسط آله اخرى فالكلام فيها كالكلام في الاولى ويلزم التسلسل واما ان لم تكن تلك الآلة من فعله ولم يمكنه الفعل بدونها كان الباري تعالى مفتقراً في تحقيق فعله الى الغير آله . وبالجمله فالاضطراب أقرب من اضطرابه وان كان لا بد من تصحيح هذه الكلمة فالاولى تفسيرها بأنه تعالى لم يكن في فعله محتاجاً الى المخلوق كما ان الانسان انما يفعل لاحتياجه واضطراره و كل ممكن يفعل شيئاً ليكمل و يصير بحالة أرجح من حاله قبل الفعل فهو فاعل محتاج بخلاف الواجب تعالى ، لان فعله منزّه عن غرض التكميل وبعبارة اخرى يفعل لانه كامل لان يكمل وكماله سبب فعله لا فعله سبب كماله . (ش)

لاموجب ، ألا باضطرابه في فعله إلى الآلة إذ فعله بمجرّد الإرادة والمشية (مقدّر لاجركة) . كما يفتر غيره في تقدير أفعاله وصناعاته إلى الحركة الذهنية و البدنية ليعلم وجه صحتها وكمالها ، و ذلك لأن الحركة إنما تعرض للجسم و الجسمانيات والله سبحانه منزّه عن الجسميّة و عوارضها (يريد لابهامة) أي يريد للأشياء لابهامة النفس وهي اهتمامها بالأمور و ترديد عزمها عليها مع اليأس والعمى بسبب قوتها مأخوذة من الهممة وهي ترديد الصوت الخفي و هو سبحانه منزّه عنها (سميع لا بالة) وهي الأذان والصاخان والقوّة الكائنة تحتها لتعالیه عن الآلات انجسمانية بل سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات فهو نوع مخصوص من العلم باعتبار تعلّقه بنوع من المعلوم (بصير لا بأداة) لظهور أن المفتقر إلى المعونة بالأداة ممكن فلا يكون واجب الوجود و لأنه تعالى خالق الأداة فيمتنع عليه الحاجة إلى الاستعانة بها (لا تحويه الأماكن) لبراءته عن الجسميّة ولو احقها ، و كل ما كان كذلك فهو برىء عن المكان و لواحقه من الحواية و غيرها (ولا تضمنه الأوقات) لأن الأوقات أجزاء الزمان الندي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم المتأخّر وجوده عن وجوده تعالى . فكان وجود الزمان والوقت متأخراً (١) عن وجوده تعالى بمراتب فلم يصدق تضمن الأوقات لوجوده تعالى

(١) قوله : فكان وجود الزمان والوقت متأخراً ، فما أسخف قول من أثبت زماناً غير متناه قبل أن يخلق الله العالم و زعم أن معنى النحدث تقدم الزمان الذي ينشع من وجود الواجب تعالى قبل خلق العالم ، بل الحق أن الزمان والجسم المتحرك كل مع الآخر لا يعقل وجود زمان قبل وجود الجسم ولا يصح أن يقال كان زمان لم يكن فيه جسم بل كان الله وحده ، و قال الشارح ابن ميثم - قدس سره - بعد ذكر أن الزمان من لواحق الحركة فكان وجود الزمان والوقت متأخراً عن وجوده تعالى بمراتب من الوجود فلم تصدق صحبة الاوقات لوجوده ولا كونها ظرفاً له و الا لكان مفتقراً الى وجود الزمان فكان بمنع استغناؤه عنه لكن سابق عليه فوجب استغناؤه عنه نعم قد يحكم الوهم بصحبة المجردات للزمان و مبيته لها حيث يقيسها الى الزمانيات اذ كان لا يعقل المجردات الا كذلك انتهى . و قد سبق منا في التعليقات السابقة شرح أكثر . (ث)

ولم يصح كونها ظرفاً له وإلا لكان منقترراً إلى وجود الزمان فكان يمنع استغناؤه عنه لكنه سابق فوجب استغناؤه عنه (ولاتحدّه الصفات) إذ ليس له صفات زائدة فيحدّه العقل بتحديدّها وإحاطته بها، وكلّ ما اعتبره من صفاته فهو داخل تحت الإمكان لاسبيل له إلى ساحة ذاته (ولاتأخذّه السنات) لأنّ السنة، وهي مبدء النّوم وفتور يتقدّمه، حال يعرض الحيوان من أجل استرخاء أعصاب الدّماغ بسبب تصاعد رطوبات الأبخرة وهو سبحانه منزّه عن ذلك.

(سبق الأوقات كونه) لأنّه خالق الأوقات فوجب أن يتقدّمها وجوده (والعدم وجوده) أي سبق وجوده عدم الممكنات لأنّ عدمها لكونه ممكناً بالذات مستند إلى عدم الدّاعي إلى إيجادها المستند إلى وجوده تعالى سابقاً على عدمها أو سبق وجوده على عدمه لأنّ وجوده لمّا كان واجباً لذاته كان عدمه ممثلاً لذاته فكان وجوده سابقاً على عدمه لالتحقّق عدمه و سبق وجوده عليه بل لأنّ له وقّ العدم له محال بالذات بخلاف سائر الموجودات فإنّ كلّها لمّا كانت محدثة كان عدمها سابقاً على وجودها (١) ولو كان بعضها قديماً (٢) كما زعمه طائفة من

(١) قوله ولما كانت محدثة كان عدمها سابقاً، مأخوذ من شرح ابن ميثم (قدس سره) بنصرف فيه أنهم المتناقض قال ابن ميثم: بيانه أنه تعالى مخالف لماير الموجودات الممكنة فإنها محدثة فيكون عدمها سابقاً على وجودها ثم إن لم يكن كذلك وجودها وعدمها بالنسبة إلى ذواتها على سواء كما بين في مظانّه. ولها من ذواتها أنها لا تستحق وجوداً ولا عدماً لذواتها وذلك عدم سابق على وجودها فعلى كلّ تقدير فيكون وجودها مسبقاً بعدم بخلاف الموجود الأول حيث عظمت فاته لما كان واجب الوجود لذاته كان لما هو هو موجوداً فكان لحق العدم له محالاً فكان وجوده سابقاً على العدم المعتبر لغيره من الممكنات آه. (ش)

(٢) قوله ولو كان بعضها قديماً، يعني لو كان قديماً زماناً كان محتاجاً إلى الواجب أيضاً مع قدمه لكونه ممكناً وقد بينا مراراً أن علة احتياج الممكن إلى العلة هي الإمكان دون الحدود فلا منافاة بين أن يكون شيء قديماً زماناً ومع ذلك مخلوقاً لواجب الوجود معلولاً له تعالى وإنما نسبته الماشرح إلى اليدعة لأن من التزم بتقديم بعض الممكنات استلزم قوله إنكار الواجب تعالى بل لأن الاعتقاد بالحدوث الزماني شيء دل عليه ظواهر الأدلة و*

المبتدعة فلا شبهة في أنه قابل في مرتبة ذاته للوجود والعدم جميعاً مستفيض للوجود من الموجد فيكون وجوده مسبقاً بعدمه اللاحق له في مرتبة ذاته (والابتداء أزل) أي سبق أزله الابتداء وذلك لأن الأزل عبارة عن عدم الأولية والابتداء وذلك أمر يلحق واجب الوجود لما هو بحسب الاعتبار العقلي وهو ينافي لحق الابتداء والأولية لوجوده ، فاستحال أن يكون له ابتداء لامتناع اجتماع التقيضين ، بل سبق في الأزلية ابتداء ما كان له ابتداء وجود من الممكنات وهو مبدؤها ومصدرها .

(بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له) (١) وذلك لأنه تعالى لما خلق المشاعر وأوجد لها ذوات شعور وإدراك وهو المراد بتشعيره لها امتنع أن يكون له مشاعر وإلا لكان وجودها إما من غيره وهو محال أمّا أولاً فلا لأنه مشعر المشاعر و أمّا ثانياً فلا لأنه يلزم أن يكون في كماله وإدراكه محتاجاً إلى غيره وهو محال وإما منه وهذا أيضاً محال لأنها إن كانت من كمالاته كان موجداً لها من حيث

الخارج عن الالتزام بالطواهر مبدع ولو كان مستلزماً لانكار المبدء لم يكن مبدعاً بل كافراً صريحاً فيرجع الكلام إلى دلالة الأدلة الشرعية على الحدوث الزماني أعني سبق الزمان على وجود الأشياء وقد أنكره الشارح فيما مضى قريباً . وقال لا يمكن تقدم الزمان على الجسم ففي كلامه نوع تناقض فثارة يقول الزمان متأخر عن الحركة المتأخرة عن الجسم و أخرى يقول الزمان متقدم على وجود كل شيء ممكن وكيف يكون الزمان متأخراً عن الجسم ومتقدماً عليه معاً . وأما الأدلة الشرعية على الحدوث فالمتنبع فيها الناظر بعين بصيرة لا يشرب في أن المفصود منها اثبات الواجب تعالى لا تعبد الاعتقاد بالحدوث الزماني والشارح (رحمه الله) مرّح هنا بأن الحدوث الذاتي يكفي في الاحتياج فلا بد إما أن يقول المراد من الحدوث في الأدلة الشرعية الحدوث الذاتي أو يلزم بأن علة احتياج الممكن حدوثه لإمكانه أو ينكر نموذجاً لله علم الأئمة عليهم السلام بما لا يخفى على أصاغر الطلبة و نحن في غنى عن تفصيل هذا البحث بما سبق . (ش)

(١) قوله « بتشعيره المشاعر أن لا مشعر له » سيجيء إنشاء الله كلام في ذلك في بعض الخطب الآتية . (ش)

أنه فاقد كمال فكان ناقصاً بذاته وهو محال وإن لم يكن من كمالاته كان إثباتها له نقصاً لأن الزيادة على كمال نقص فكان إيجادها له مستلزم ما لنقصانه وهو أيضاً محال (وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له) أي بإيجاده المهيئات الجوهرية وجعلها جواهر في الأعيان عرف أنه ليس بجوهر ولا مهية جوهرية إذ هي مهية إذا وجدت (١) في الخارج لم تقتصر في وجودها العيني إلى موضوع ، ولا خفاء في أن وجودها زائد عليها ، وليس وجود الواجب زائد عليه ، بل هي عين ذاته الحقّة الأحدثّة من كلّ جهة ، فلا يكون له مهية جوهرية (و بمضاداته بين الأشياء عرف أن لا ضد له) يعني بجعله بعض الأشياء ضدّاً لبعض كالحرارة والبرودة (٢) والرطوبة واليبوسة والسواد والبياض والنور والظلمة إلى غير ذلك ممّا لا يحصى عرف أن لا

(١) قوله « اذ هي مهية اذا وجدت » حمل الشارح (رحمه الله) الجوهر في كلام أمير المؤمنين (ع) على مصطلح الفلاسفة ولا ريب أن اصطلاحهم متأخر من زمانه (ع) ولا يجوز حمل الفاظ الكتاب والسنة على اصطلاح أرباب الفنون الذي لم يكن معروفًا في عهدهم و ليس هذا خاصاً باصطلاح الفلاسفة بل يعم اصطلاحات الفقه والحديث وغيرهما أيضاً والاقرب أن يحمل الجوهر على الذات المحدودة والمهيئات المتميزة و يكون المراد كونه تعالى عين حقيقة الوجود المطلق كما ذكره الشارح أخيراً لأن إطلاق الجوهر في كلام العرب على المهيئات والحقائق المعينة غير عزيز ، ثم ان الجعل كما يتعلق بالوجود أصلاً وبالذات يتعلق بالمهية ثانياً و بالعرض تبعاً لجعل الوجود فيصح نسبة تجهير الجواهر إليه تعالى و أما ما نقل من بعض الحكماء ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها فليس مراده نفي الجعل مطلقاً بل نفي الجعل أولاً وبالذات . (ش)

(٢) قوله « كالحرارة والبرودة » ربما يشوبهم أن التضاد بين الحرارة والبرودة ذاتي غير مجعول كسائر المتضادات فكيف نسب جعله إليه تعالى؟ والجواب أنه تعالى خلق الحرارة والبرودة و أمثالهما فتعلق خلقه بلوازمها كما ينسب الاحراق إلى من يشعل النار و من قال أن اللوازم غير مجعولة أراد بذلك جملاً مستقلاً بعد جعل الملزومات لانفى الجعل مطلقاً ولا تفويض جعل شيء إلى غيره ، و سيجيء الكلام في دلالة ذلك على نفي الضد له تعالى ان شاء الله ، والكلام في حمل الشارح الضد على الاصطلاح الفلسفي ما مر . (ش)

ضد له تعالى لأنه الخالق للأضداد ، فلو كان له ضد لكان خالقاً لنفسه و لضده
وهو محال لأن الضدين هما الأمران اللذان يتعاقبان على محل واحد ويمتنع
اجتماعهما فيه فلو كان بينه وبين غيره تضاد لكان محتاجاً إلى محل يحل فيه وهو
محال (و بمقارنته بين الأشياء عرف أن لقرين له) (١) لأنه تعالى لما كان خالقاً
للمقارنات و مبدء المقارنة بينهما لم يجز أن يكون له قرين وإلا لكان خالقاً لنفسه
و لقرينه وأنه محال ، و لأن المقارنة من باب الإضافة والمضاف من حيث هو
مضاف كان وجوده متعلقاً بوجود الغير ، فلو كان للواجب قرين كان وجوده متعلقاً
بوجود قرينه فلم يكن واجب الوجود هذا خلف (ضاد النور بالظلمة) تأكيد لقوله
و بمضادته بين الأشياء و تقرير له وفي كونهما ضدّين خلاف بين العلماء مبني
على كون الظلمة أمراً وجودياً أو عديمياً والأقرب أنها أمر وجودي مضاد
للنور على أنه لو كان أمراً عديمياً فالظاهر أنها عدم الملكة لعدم صرف فجاز
أن يطلق عليها أنها ضد للنور مجازاً (٢) (واليبس بالبلل) اليبس بالضم مصدر و
بالفتح اليبس والثاني هنا أنشأ بقرينة مقابلته مع البلل وهو بالتحريك ما فيه
الندي والرطوبة وهما متضادان باعتبار اتصافهما باليبوسة والرطوبة وقد يستعملان
للكناية عن الشدة والرخاء لأن اليبوسة مستلزمة للجذب والبلاء والرطوبة
مستلزمة للمخصب والرخاء ، كما صرح به الزمخشري في الفائق ، و بين هذين
المعنيين أيضاً تضاد (والخشن باللين) الخشن بفتح الخاء و كسر الشين و اللين
بالفتح والتشديد وقد يخفف متضادان باعتبار الخشونة واللين بالكسر و السكون
(والصرد بالحرور) الصرد بالفتح والسكون البرد فارسي معرب والحرور بالفتح
الريح الحارثة وهي بالليل كالسموم بالنهار ، وقال أبو عبيدة: الحرور بالليل وقد

(١) و بمقارنته بين الأشياء مراده (ع) بقرينة مقابلته للضد ما لا يمتنع اجتماعها. (ش)

(٢) قوله و ضد للنور مجازاً ، كلام المصنف مبنی على ان الضد في لغة العرب مرادف
له في اصطلاح الفلاسفة والا فكل معنيين لا يجتمعان ضدان حقيقة في اللغة و ان كان أحدهما
عديمياً . (ش)

يكون بالنهار والسموم بالنهار وقد يكون بالليل وهما أيضاً متضادان باعتبار اشتمالهما على البرودة والحرارة .

(مؤلف بين متعادياتها) مؤلف بالرفع على أنه خبر مبتدأ مخذوف أي هو مؤلف، وهو الموافق لما في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام . وفي بعض النسخ مؤلفاً بالنصب على أنه حال عن فاعل ضاد والمقصود أنه تعالى ألف بقدرته الكاملة بين العناصر الأربعة (١) فإن كميّياتها المتضادة يجتمع بقدرته و تنكسر سورة

(١) قوله (بين العناصر الأربعة) النمر هو الجسم البسيط الطيبة التي لم يبين قابلية انحلالها الى طبيعتين مختلفتين وكان يزعم القدماء من اليونانيين وغيرهم أن العنصر واحد اما ماء و اما هواء أو غيرهما، ثم اتفق رأيهم على تزييع العناصر وتبين عند المتأخرين ان العناصر الأربعة المعروفة كلها مركبة من عناصر أخرى وكان جماعة منهم يعتقدون ان عدد العناصر خمسون ثم انكشف لديهم كونها أكثر حتى انتهى عددها في زماننا الى قريب من مائة عنصر، ولادليل على الحصر مطلقاً و يظهر في كل زمان عنصر لم يكن معلوماً للسابقين ولا طعن عليهم في ذلك لان العلم يزيد والانسان ناقص وكلما كان عدد العناصر فلأدب أن كل واحد منها يفعل وينفعل و يؤثر ويتأثر فما هو شديد التأثير يوصف بالحرارة وان كان بارداً في الحس في عرف الاطباء كالخردل والفلقل وفي مقابله بارد بالقوة و ما ينفعل سريعاً يوصف بالرطوبة و ان لم يكن مبلولاً كالهواء و مقابله باليبوسة و هذه الكميّيات الأربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شاملة لجميع العناصر وان كانت مائة والمزاج حاصل من انفعال العناصر بعضها من بعض و كسر سورة خاصة كل بضدها و المزاج شيء دوعي بالناية الالهية والحكمة المثقنة في توليد المواليد بحيث تحرير فيه أفكار أولى الالباب كلما تعمقوا فيه انكشف لهم حكمة لم يكن متكشفة قبله و مصلحة لم يطعموا عليها فلو تفكرت في مزاج الدم مثلاً في الانسان أو مزاج اللحم في كل واحد من اعضاءه والمصلحة في كل واحد من عناصر كل عضو ووجه الاحتياج اليها لتبين انك معنى قول أمير المؤمنين (ع) ومؤلف بين متعادياتها ولا حاجة بنا ولاغاية للحكماء أيضاً بعدد العناصر و انها خمسون أو أكثر أو أقل بل الغرض اثبات البساطة والتركيب والمزاج و حصول المواليد و انما يهتم بالعدد أصحاب الصناعات والمنحرفون في حرفهم وصناعاتهم والاطباء في معالجاتهم لا الغلافه والمتكلمون في اثبات*

كل واحد منها بالآخر ، فتحصل كيفية متوسطة هي المزاج ، وبين الأرواح اللطيفة التي لا تحتاج في ذاتها إلى مادة أصلاً ، وبين الأبدان الكثيفة بإيجاد الرطب والملازمة بينهما و بين القلوب المتعادية كما قال : « و ألف بين قلوبهم لو أنفقت مافي الأرض جميعاً ما ألقت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم » إلى غير ذلك مما لا يخفى على المعبر (مفرق بين متدانياتها) « مفرق » أيضاً بالرفع ، وفي بعض النسخ بالنصب ، يعني هو المفرق بين المتدانيات والتناسبات كما فرق بين كل واحد من العناصر و بين جزئه المأخوذ لغرض التركيب مع التناسب بين الجزء والكل في الطبيعة والكيفية و بين الأرواح والأبدان و بين أجزاء الأبدان بعد تدانيها و تقاربها بالموت والإفناء و بين قلوب متدانية لأمر مشترك بينهما كما قال « تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى » و بين أشياء متدانية بالأجناس والأشخاص والحدود والأقذار والغرايز والصفات والخواص والآثار إلى غير ذلك مما يظهر على المتأمل (دالة بتفريقها على مفرقها وبتأليفها على مؤلفها) دالة حال من المتدانيات المتفرقة والمتعاديات المتألفة يعني دلت تلك المتدانيات والمتعاديات بسبب التفريق والتأليف الواقعين فيها على وجود مفرقها و مؤلفها و صفاته مثل العلم والقدرة والحكمة (١) والتقدير والتدبير فإن تقرييق أجزاء العناصر

✽ العناية الإلهية والحكمة الربانية وكلما ذكروه في العناصر الأربعة ثابت وإن تكثرت حتى سارت مائة . (ش)

(١) « مثل العلم والقدرة والحكمة » لا يقدر الإنسان على احصاء ما ضمنه أمرجة المواليد من الحكم والمصالح المختلفة كلما تكثر الوسائل والتجارب و تنبع الموجودات بانجائها ولا بد أن يعترف بعلم من ألف بين متعادياتها و قدرته و حكمته ، وأشرنا إلى مزاج الدم في الإنسان كيف ركيه الصانع من جزء مايع و حيوانات صغيرة غواصة وقال أصحاب التجربة ان في بدن الإنسان نحو جزء من ثلاثة عشر جزءاً من وزنه من الدم وفي كل عيطمتر مكعب منه نحو خمسة ملايين جرثومة حمراء صغيرة وستة عشر ألف جرثومة بيضاء وكلها غواصة في مائع يحنوي على قرب من نصفه جسماً بخارياً هوائياً وأملاحاً ودسومة وغير ذلك كلها لخاصة فيها و مصلحة بترتب على وجودها و علم الخالق أن سلامة بدن ✽

منها مع وجود الداعي إلى الاجتماع (١) والالتصاق ، و تأليف تلك الأجزاء مع وجود الداعي إلى الافتراق من أعظم الدلائل الدالة على ما ذكر ، وكذا تفريق الأشياء المتدانية بأجناسها وأنواعها وأشخاصها وحدودها وحقيقتها وأشكالها وصفاتها ومقاديرها وغايزها وأخلاقها كما هي في نظام الوجود دليل واضح على ذلك و كذا تأليف الأرواح بالأبدان مع كمال المعاداة بينهما بحسب الذات والصفات واللطافة والكثافة وإحداث الملازمة بينهما وتخصيص كل نفس ببدن من الأبدان على وجه تشغل بتدبيره وإصلاحه واستعماله فيما يعود إليه من المصالح والمنافع على النظام الأقصد والطريق الأرشد ، ثم التفريق بينهما بقطع الملازمة وإزالة الارتباط دليل قاطع على ذلك وقس على ما ذكرنا سائر التفريقات والتأليفات الواقعة في هذا العالم (و ذلك قوله تعالى «ومن كل شيء خلقنا زوجين» (٢)

* الإنسان إنما تتوقف على وجود تلك العناصر في الدم بحيث لو زاد على ذلك أو نقص أوجب أمراضاً هائلة ففي دم الإنسان ثلاثة إلى خمسة غرامات من ملح الطعام مثلاً و للدم خاصية التسريح بالنسيم في الرية ودفع الاذخنة وهذه الخاصية من المزاج الذي اختار له الخالق بقدرته وحكمته فلو لم يكن الدم مركباً من عناصره المشخصة بالمقادير المحدودة لم يكن لجراثيمه أخذ النسيم الذي هو العمدة في تركيب الروح الحيواني و يستعمل الأطباء كثيراً تجزئة الدم و تعيين المواد فيه في تشخيص الامراض وما هذا الا لان زيادة بعض العناصر او نقصه فيه مضر بصحة البدن فيعرف منه حكمة الخالق فيه وفي كل شيء غيره و مثله . (ش)

(١) قوله ومع وجود الداعي الى الاجتماع ، أراد بالداعي السبب ولا يخفى أن أكثر العوام يطلبون دليل وجوده تعالى في الامور النادرة المخالفة للعادة كأنه لا يحتاج اليه تعالى في الوقائع المعتادة مثلاً نبات الشجر من البذر معتاد لا ينسب اليه تعالى وأما ان نبات من الحجر مثلاً فهو من الله ولا يجوز أن يحمل عليه كلام امير المؤمنين «وع» لان كل شيء من الله و إنما يستدل عليه باحكام الصنع و نظام الوجود كما قال الشارح وكما هي في نظام الوجود. (ش)

(٢) قوله « و من كل شيء خلقنا زوجين » هذا في الحيوانات ظاهر للعامة وفي *

لعلكم تدركون) أي ذلك المعنى المذكور أعني وقوع التأليف والتفريق في الأشياء و دلالتهم على وجود المؤلف والمفرق في الصانع لهذا العالم مفاد هذه الآية الشريفة ومضمونها أمّا أوّلاً فلما ذكره بعض المفسرين من أن المقصود أنه تعالى خلق كل جنس من أجناس الموجودات نوعين وهما زوجان لأن كل واحد منهما مزدوج بالآخر كالذكر والأنثى ، والسواد والبياض (١) والنور والظلمة ، والليل والنهار ،

والنباتات ثابت بالتجربة للماضين بهذا الشأن إذ تحقق لديهم ان في كل نبات ذكرًا و أنثى والذكر يلقح الأنثى و كان بمعنى في النخل تأبيراً و في ماسواها يلقح بالرياح الجامحة لطيفة ذكران النبات الى اناتها و أماً في سائر الموجودات فيستدل عليه بحجة و هي أن افاضة الصور الحادث على المواد متوقفة على حصول الاستعداد لها اذ معلوم أن كل شيء اذا خلى و طبعه ولم يؤثر فيه شيء من الخارج بقي على ما هو عليه أبداً فلو بقي التراب من غير أن يؤثر فيه حرارة أو برودة أو ماء أو نار أو أي قوة أخرى بقي تراباً لم يستحل الى شيء آخر نبات أو معدن أو حيوان و يتوقف استحالته على تأثير مؤثر فيه حتى يتغير أي حتى يحصل له استعداد للصورة الكمالية الجديدة و يسمى في عرفهم بالامكان الاستعدادي وقالوا كل حادث في مادة متوقف على سبق استعداد ولا يمكن ذلك الا بوجود مؤثر في منائر والمؤثر بمنزلة الذكور والمنائر بمنزلة الاناث اللهم الا ان المبدعات التي استعدادها حاصل لها من خالقها ولا بد من الانتهاء اليها لان قوله تعالى «من كل شيء خلقنا زوجين» لا يشمل نفس الزوجين مطلقاً لان كل زوج لو كان من زوجين و كل واحد منهما من زوجين أيضاً لزم التسلسل فهو بمنزلة أن يقال من كل شيء خلقنا زوجين الا نفس الزوجين فكل شيء انما يحصل من زوجين لتحصيل الاستعداد الى أن ينتهي الى ما يكون الاستعداد حاصله من غير توقف على تأثير و تأثير و تغير من حال الى حال و يسمى مبدعاً . والمبدعات عناصر مركبة كل واحد منها من مادة و صورة نوعية و جسمية بل كل شيء سوى الله تعالى زوج تركيبى له ماهية و وجود (ش) (١) قوله «السواد والبياض» والمناقشة في بعض هذه الامثلة غير ضارة باصل المقصود والنقض ان هذه الامور المتضادة مؤثرة في تحصيل الاستعداد للمواد حتى تقهياً لقبول الصورة الكمالية فالنور مؤثر لدفعه الظلمة عن بعض المواد و جرب ان النباتات لا تنمو في الظلمة و بعض الحشرات لاتولد في النور المحض فالظلمة مؤثرة فيها بدفعها النور عنها والحرارة مهيئة لبعض المواد حيث لاتقبل الصورة الكمالية الا بالحرارة كبعض*

والحار والبارد ، والرطب واليابس ، والسماء المرفوعة ، والأرض الموضوعة ،
والشمس والقمر ، والثوابت والسيارات ، والسرى والجليل ، والبر والبحر ،
والصيف والشتاء ، والجن والإنس ، والعلو والجهل ، والشجاعة والحيث ، والوجود
والبخل ، والإيمان والكفر ، والسعادة والشقاوة ، والحلاوة والمرارة ، والصحة
والسقم ، والغنى والفقر ، والضحك والبكاء ، والفرح والغم ، والحيوة والموت ، إلى
غير ذلك مما لا يحصى و فائدة هذا التفريق دلالتهم على التذكير بأن هذه الأشياء
موجداً وأن موجدته واحد إذ التعدد والانقسام والأزواج من خواص الممكنات .
و أمّا ثانياً فلأن كل شيء سواء زوج تركيبي من الذوات والوجود الزائد
عليها مثلاً وانحلاله إليهما وكل واحد منهما مزدوج بالآخر و زوج لصاحبه
وهما زوجان والتفريق بينهما مع كونهما متقاربين في قبول الإمكان والمجسولية
يجعل هذا شيئاً و ذاك شيئاً آخر ثم التأليف بينهما يجعل الثاني عارضاً لـ الأول
تحصيلاً لتحقيقه في الخارج مذكراً واضح و دليل قاطع على وجود الصانع المفرق
والمؤلف بينهما لضرورة أن الذات القابلة للوجود الزائد عليها ليس التفريق

والحيوانات و بعض الدجاج لا تتفق عن الفرار بج الاحتفاظا مدة في حرارة ثابتة و هكذا
كل شيء حاصل من مدافعة الأمور المتضادة بعضها بعضاً والحكم والمصالح التي روعيت بقاية
المانع الحكيم في هذا التفريق والتأليف دالة على حكمته وعلمه وقدرته . و زعم بعض
الجهلة ان الاستدال بجمع المتضادين من جهة خرق العادة وذلك لانهم يظنون الطبيعة و
المادة شيئاً و ارادة الله و مشيئته شيئاً مضاداً لهما فان رأوا الاشياء جارية على مجرى المادة
كالنار تحرق والماء يسيل الى المنحدر لم ينسبوا فعلهما الى الله تعالى الا بالمجاز و التخلية
والتفويض وان رأوا النار صارت برداً و سلاماً ، والماء جرى الى فوق نسبوه الى الله تعالى
وزعموا أن الجمع بين المتضادين بمعنى تركيب شيء من الثلج والنار مثلاً بحيث لا يطفئ
النار ولا يذاب الثلج والحق أن جميع افعال المطاييع ومجاري المادات بمشيئة الله تعالى و
ليست ارادته ضداً للطبيعة ولا الطبيعة ضداً لارادته تعالى ولا مؤثر في الوجود الا هو سواء كان
على مجرى العادة أو غيرها . (ش)

(١) قوله «والغريزة الطبيعية التي طبع عليها الأشياء» و لعل الغريزة أعم من الطبيعة المصطلحة فان الأولى تشمل غرائز الحيوانات على ما مثل به الشارح كالشجاعة للإسد والطبيعة في اصطلاح الحكماء في أكثر الأمر تختص بما يصدر عنه الفعل على نهج واحد من غير شعور وأما بيان شهادة النرائز بنفيها عن العبد فقد قال صدرالحكماء المتألهين (قدس سره) كل أمر وجودي يتحقق في الموجودات الامكانية فنوعه و جنسه مسلوب عنه تعالى و لكن يوجد له ماهو أعلى وأشرف منه أما الاول فلتماليه عن النفس وكل مجعول ناقص والالم يكن مغتصراً الى جاعل وكذا مايساويه في المرتبة وآحاد نوعه كأفراد جنسه . و أما الثاني فلان معطى كل كمال ليس بفاقد له بل هو متبعية و معدنه وما في المجعول رشحه و ظله فهو سبحانه ذات الذوات ووجود الموجودات و حقيقة الحقائق وعلم العلوم الى آخر ما قال . وقد نقله عنه المجلسي (رحمه الله) بعنوان بعض الافاضل و نقل جملة من عباراته السابقة عليه واللاحقة ، وربما يورد هنا شك وهو أنه ما للفرق بين هذه الأمور وبين الصفات التي تثبت له تعالى وكيف يصح أن يقال بتشبيهه المشاعر عرف أن لا يشعر له وبقيهره الجواهر عرف أن لا جوهر له و بتنزيزه الفرايز علم أن لا غريزة له الى غير ذلك ولايصح أن يقال بتعليمه العلماء عرف أن لا علم له وبتدبيره القادرين عرف أن لا قدرة له ويظهر جوابه من كلام صدر المتألهين (قدس سره) وبوجه تركيب هذه الحججة نظير تركيب قياس المساواة فيقال ألف مساو «ب» و«ج» مساو «د» وبوجه تركيب هذه الحججة نظير تركيب قياس المساواة فيقال ألف مساو «ب» و«ج» فالف نصف «د» لان الحججة

يرجع إلى ذي الحال أو إلى الغرائز ، والمراد بتعزيز تلك الغرائز إيجادها في الأشياء على سبيل الاستعارة التحقيقية للمشابهة بينها وبين العود الذي يركز في الأرض من جهة الغاية ومن جهة المبدء فكما أن العود يثمر ثمراً متنعماً به كذلك الغرائز تثمر الآثار الموافقة لنظام العالم كقوة التعجب والضحك والادراك للإنسان والشجاعة للأسد والجبن للأرنب والمكر للشعلب (١) إلى غير ذلك مما

* تكمل بمقدمة مطلوبة كلما صحت انتج القياس وكما لم تنجح لم تنتج وهي مساوي المساوي مساو وهي صحيحة ونصف النصف نصف ليست بصحيحة وهكذا بنشهره المشاعر عرف أن لا مشعر له وهو كلام أمير المؤمنين (ع) صحيح. وبعلمه العلماء عرف أن لأعلام له غير صحيح لأن هنا مقدمة مطلوبة صحيحة في الأول وغير صحيحة في الثاني، وهي أن المشعر ليس الامخلوقاً لنفسه وعدم تصور مشعر يكون واجب الوجود وهذا صحيح ولا يصح أن العلم ليس الامخلوقاً ولا بتصور علم يكون عين ذات الواجب وسياقته ان شاء الله لذلك تنبيه في شرح حديث حارث الاعور. (ش)

(١) قوله والمكر للشعلب ، هذه الغرائز في الحيوان تارة تسمى فطناً واخرى الهاماً واخرى جبلة وفي توحيد المفضل: وفكر بالمفضل في القتل التي جعلت في الهائم لمسلحتها بالطبع والخلقة لطفاً من الله عز وجل لهم لئلا يخلو من نعمه - جل وعز - أحد من خلقه لا يقبل وروية الى أن قال - والشعلب اذا اعوزه الطعم تماوت و تنفخ بطنه حتى يحسبه الطير مبناً فاذا وقفت عليه لئن شهه وثب عليها فأخذها فمن أعان الشعلب العديم النطق والروية بهذه الحيلة الامن توكل بتوجيه الرزق له من هذا وشبهه ، وفي ذلك الكتاب أيضاً وانظر الى الدجاجة كيف تهيج لحض البيض والتفريخ و ليس لها بيض مجتمع ولا وكر موطن بل تنبت وتنفخ و تفوق و تمنع من الطعم حتى يجمع لها البيض فتحضنه و تفرخ فلم كان ذلك منها الاقامة النسل و من أخذها باقامة النسل والروية ولا تفكر لولا أنها مجبولة على ذلك ، وفيه أيضاً ونم صار الطائر السابح في هذا الجو يقدر على بيضه فيحضنه اسبوعاً و بعضها اسبوعين و بعضها ثلاثة اسابيع حتى يخرج الفرخ من البيضة ثم يقبل عليه فيزقه الريح لتتسع حوصلته للغذاء ثم يربيه و يغذيه بما يمش به فمن كلفه أن يلفظ الطعم ويستخرجه بعد ان يستقر في حوصلته و يغذوه فراخه ولاي معنى يحتمل هذه المشقة وليس أبذى روية ولا تفكر ولا يأمل في فراخه ما يأمل الانسان في ولده من العز والرفد وبقاء الذكر *

يعلم ولا يعلم من آثار طبائع هذا العالم وخواصها فدلت تلك الأشياء بسبب الغرائز المركوزة فيها والطبائع المغروزة فيها أن لاغريزة لمغرز تلك الغرائز وموجدتها ضرورة أن ذات الخالق الواجب بالذات مغايرة لذوات المخلوقات غير مشابهة بغرايزها المخلوقة وإلا لكان هو ممكناً مخلوقاً مثلهم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (مخبرة بموقفيها أن لاوقت لموقفتها) (١) يعني أن الله تعالى قدراً لأشياء بالعلم

* إلى آخره - و من ذلك كله تشرق أن الغريزة ومرادفاتها معان أخذت فيه قيد لا يمكن اثباته لواجب الوجود وهذا القيد صدور قبل أعظم وأحكم من علم الفاعل وقدرته وجل الحق تعالى من أن يصدر عنه فعل لم يتعلق به علمه وقدرته فليس فيه غريزة (ش)

(١) قوله « أن لاوقت لموقفتها » نفي الزمان عن الواجب تعالى متواتر في الروايات موثق بالدلائل العقلية والحجج البرهانية وقد مر نبذة منها وبذلك يعلم أنه لا يمكن اثبات زمان بين وجود الواجب وأول المصادر عنه ولا يصح أن يقال مضى زمان كان فيه واجب الوجود وحده ولم يكن شيء من المخلوقات ولأن يقال عدم الممكنات مقدم زماناً على حدوثها وقد حكى العلامة المجلسي (رحمه الله) في المجلد الرابع عشر من بحار الأنوار تسريحات من العلماء ومؤكداً لذلك منها ما عن المحقق الطوسي قال: والعقل كما يأبى عن الحلال التقديم المكاني كذلك يأبى عن الإطلاق التقديم الزماني بل ينبغي أن يقال أن للبارئ تعالى تقدماً خارجاً عن التسمين وأن كان الوهم عاجزاً عن فهمه. وعنه أيضاً: أزليته تعالى اثبات سابقة له على غيره ونفي المسبوقية عنه ومن تعرض للزمان أو الدهر أو السرمه في بيان الأزلية فقد ساق منه غيره في الوجود ونقل عن الكراچكي بعد نفي كون تقدم واجب الوجود على المخلوقات بالرتبة أنهم لم يجدوا مهرباً من القول بتقدم القديم على الوجود والتقدم المفهوم المعلوم الذي يكون أحدهما به موجوداً والآخر معدوماً ولنا نقول أن هذا التقديم موجب للزمان لأن الزمان أحد الأفعال والله تعالى متقدم جميع الأفعال وليس أيضاً من شرط التقديم والتأخر في الوجود أن يكون ذلك في زمان لأن الزمان نفسه قد يتقدم بعضه على بعض ولا يقال أن ذلك مقتضى لزمان آخر. وقال أيضاً: لو قلنا أن بين القديم وأول الأفعال أوقاتاً بالحيقة لنا فضاء ودخلنا في مذهب خصمنا نعوذ بالله من هذا. وعن أبي القاسم البلخي لا يطلق القول بأن بين القديم وأول المحدثات مدة ونقول أنه قبلها بمعنى أنه تعالى *

الأزلي وربط كل ذي وقت بوقته بحيث لا يتأخر المتقدّم ولا يتقدّم المتأخّر
ففي تخبر بسبب كونها موقّنة أن لا وقت لموقّتها لا متنازع تشبيهه بخلقه وارتباط
وجوده بوقت وافتقاره إلى الموقّت، وسبق العدم على وجوده (حجب بعضها عن
بعض) (١) أمّا تحقق الحجاب بين المحسوسات بعضها عن بعض وبين المحسوسات
والحواسّ فظاهر وأمّا تحقّقه بين المعقولات والعقل ويسمّى ذلك الحجاب بالحجاب
العقلي فلأنّ كثيراً من الأمور المعقولة لا يدركه العقل أصلاً ولا يصدّق بوجودها
أهدأ لعدم ارتباطها بما أدركه أو لبعدها ارتباطاً عنه أو لخفائها و غاية دقّتها (ليعلم
أنّ لا حجاب) أصلاً (٢) لا حسّي ولا عقلي (بينه وبين خلقه) يمنعهم من مشاهدة

* كان موجوداً ثم وجدت. وعن المفيد (رحمه الله) الزمان اسم يقع على حركات التلك فلذلك لم
يكن العقل محتاجاً في وجوده إلى وقت ولا زمان وعلى هذا القول ساير الموحدين. ونقل عن
أبو لوجيا كلاماً ارتضاه لابدّ للدلالة أن يكون قبل المملول فيزعم المتوهم أن القلبية هي
الزمان وليس ذلك كذلك و نقل في خلال ما سبق أموراً بهم مناقضتها للاحتاجة بهذا الذي
ذكره ورده. وبالجملّة فالحدوث الزماني بمعنى كون وجود الحادث الأول بعد عدمه
زماناً باطل ولعل من تلفظ بالحدوث الزماني أو يكون الزمان سابقاً على كل موجود أراد
بكلامه غير ما يدل عليه لفظه ولم يستطع التعبير عن غرضه. (ش)

(١) قوله هو حجب بعضها عن بعض الزمان والمكان كلاهما حاجبان والمناسبة بين
الحجاب والزمان حيث ذكره بعده أن الزمان علة للحجاب والواقع في زمان معين لا
يعلم ما في الماضي والمستقبل وكذا الواقع في مكان لا يعلم ما في مكان آخر وأما واجب
الوجود وما خلقه لأفنى زمان ومكان. فإن نسبة جميع الأزمنة والامكنة إليهم واحد و
نفس الانسان باعتبار جسمانيّتها محجوبة كساير الجسمانيات فانه لا يمكن لها الاطلاع على
الغائبات بخلاف ذاتها المجردة ألا ترى أن الانسان في النوم أو في الرياضات اذا تخلى

بنفسه و انصرف من عالم الطبيعة إلى باطنه قد يرى الامور الغائبة والمستقبلّة. (ش)
(٢) قوله و ليعلم أن لا حجاب أصلاً، هذه العبارة وما شابهها تدل دلالة واضحة على
صحة الاعتماد على الادلة العقلية الحكمية ووجوب التفكير فيها لان دلالة كون الممكنات
محجوبة بعضها عن بعض على عدم الحجاب بينه تعالى و بين خلقه متوقفة على مقدمات نظرية

وجوده والتصديق بثبوته وإلا لكان مشابهاً بخلقه في الاحتجاب و ذلك باطل لامتناع
المشابهة و لظهور نور وجوده في كل ذرة من الموجودات وارتباط إشراق وجوده بكل

لا يهتدى إليها الظاهريون بمجرد مطالعة الألفاظ وفهم مدالها لانه وعرفاً ومثلاً بقوله (ع)
« بتشبيه المشاعر عرف ان لا مشعر له و غيره من أمثاله قال العلامة المجلسي (رحمه الله)
عن بعض الأفاضل يعني صدر المتألهين (قده) في تقرير الدليل أن الطبيعة الواحدة لا يمكن
أن يكون بين أفرادها علة لبعض آخر لذاته لانه لو فرض كون نار علة لنار فعلية هذه ومطلوبة
تلك اما لنفس كونهما ناراً فالارجحان لاحدهما في العلية و للآخرى في المملولية بل يلزم
أن تكون كل نار علة للآخرى بل علة لذاتها و مطلولا لذاتها و هو محال وان كانت العلة
لانتظام شيء آخر فلم يكن ما فرضناه علة بل العلة حينئذ ذلك الشيء فقط لعدم الرجحان
في احديهما للشرطية والجزئية ايضاً لاتحادهما من جهة المعنى المشترك وكذلك لو فرض
المملولية لاجل ضمنية فقد تبين أن جاعل الشيء يستحيل أن يكون مشاركاً لمجوليه الى
آخر ما قال - وهذه عبارة صدر المتألهين **بشيء** أن كلام أمير المؤمنين (ع) يمكن فهمه
من دون التفكير في أمثال هذه المطالب الدقيقة ولو كان ممكناً لم يخرج المجلسي (ره) الى
نقل عبارة الصدر (قده) مع أنه نقلها في مرآة العقول و في البحار ايضاً . و استدل ايضاً
صدر المتألهين هنا ببرهان أدق حاصله أن تأثير الجسم ان فرض تأثيره وتأثير قواه و متعلقاته
انما يكون بمشاركة الوضع ولكن لا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد، اذ كل علة مقفنة
لشيء فلها مرتبة في الوجود سابقة على وجود مجوليه واذا كان تأثير العلة الجسمانية
بمشاركة الوضع والوضع لا يتحقق الا بعد وجود ما بالقياس اليه الوضع أو موضوعه أو مادته
و أما ذات الجسم والمادة التي كلامنا فيه فلا يمكن أن يكون لموجودها وضع بالقياس اليها
قبل وجودها والالزم تقدم الشيء على نفسه، فاذن موجد الجسم يجب أن لا يكون جسمأولاً
جسمانياً فيكون مرتفع الذات عن عالم الاحتجاب والظلمات فوجود المحتجابات دل على أن
موجودها موجود غير محتجب عن الخلق انتهى ما أردنا نقله. ولو كان مراد أمير المؤمنين
(ع) ما خطر ببال بعض أهل الظاهر من التمسك بصرف عدم الاشتباه بتقرير أن كل مفسدة
وجدت في الممكنات دلت على عدها في الواجب تعالى مثلاً وجود الحجاب في الممكنات
دال على عده في الواجب ووجود الزمان والمكان والجسم والمشيء والفرصة والصد والمثل»

معقول من المعقولات كما قال: « وأشرق الأرض بنور ربها » و قال : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » و يحتمل أن يراد أنه حجب بعضها عن بعض بحجاب حسى ليعلم أنه ليس بينه و بين خلقه حجاب حسى و إلا لوقع التشبيه بالمحسوس فى المحسوسية والوضع والجهة والجسمية لأن الحجاب الحسى إنما يحجب من المحسوسات ذا الوضع والجهة والجسمية والله سبحانه منزّه عنها (كان رباً إذ لا مربوب) (١) إذ ظرفية على توهم الزمان أى كان رباً فى الأزل ولم يكن

* والقرين فى الممكن دل على عدم جميع تلك فى الواجب كان برهانا ناقصاً و غير صحيح إذ يلزم منه أن ثبوت العلم فى الممكن دال على الجهل فى الواجب و الحياة فيه على عدم الحياة فيه والسمع والبصر و القدرة و غير ذلك ، فلا بد من الفرق كما قلنا . و ما يقال من أن كلام الأئمة عليهم السلام لثبوتهم جميع الناس البدوى والقروى والعالم والجاهل و أمثال هذه المطالب الدقيقة مما لا يمكن فهمه للعامة ولا يمكن أن يبنى عليها أدلة العقائد فى كلام الأئمة عليهم السلام ، نقول فى جوابه لانسان أن جميع ما ورد فى الدين ورد لجميع الناس بل ورد بعضها لاهل العلم والفتنة لان لهم حقاً أداء الأئمة (ع) ألهم ولا نوجب على الناس كافة فهم كلام امير المؤمنين (ع) فى هذه المطالب بل نوجب اعترافهم بعلمه عليه السلام وان لم ينالوه كما نعرف بفضل ساير العلماء والحكماء و ان لم نعرف جميع مطالبهم . (ش)

(١) قوله « كان رباً إذ لا مربوب » هذا منفرع على نفى الزمان عنه تعالى و عدم الحجاب بينه و بين خلقه و بيانه : أن الموجودين ان كانوا زمانيين و كانوا محجوبين كل عن الآخر لم يفسد أن يكون أحدهما يرى الآخر أو يشاهده أو يسمعه و أما اذا لم يكن شيء زمانياً ولم يحجب عن غيره و كان نسبة جميع الازمنة اليه على سواء لم يفرق الماضى والحال والمستقبل بالنسبة اليه و كما هو عالم بما فى الحال والماضى عالم بما فى المستقبل وكما يتعلق نصرفه و تربيته بالنسبة الى ما فى الحال كذلك يتعلق بما فى المستقبل فهو رب إذ لا مربوب و هذا جزئى من فروع مسألة ربط الحوادث بالقديم ولا يتعلقه الماديون و أهل الظاهر وأصحاب الاوهام البينة لكونهم فى الزمان ولا يتصورون شيئاً محيطاً بالازمنة كما لا يتصورون شيئاً لا يكون فى مكان أو حيز ولا يشعرون كون الخلاء مخلوقاً و كون الفضاء متناهياً كذلك لا يتصورون شيئاً الا فى زمان حتى أن وجود الواجب تعالى عندهم شيء *

شيء من المربوب موجوداً فيه لأنه كان مالكاً لأزمة الإمكان و تصريفه من العدم إلى الوجود و من الوجود إلى العدم حيث شاء و متى أراد (و إلهاً إذ لا مأواه) إذ كان في الأزل مستحقاً للعبادة ولا يتوقف هذا المعنى على وجود المأواه (و عالماً إذ لا معاوم) لأن علمه بالأشياء عين ذاته و تقدم ذاته على معلولاته الحادثة و معلوماته الكائنة ظاهر فظهر أنه كان عالماً ولم يكن معلوم في الوجود سوى ذاته فهو كان في الأزل عالماً و معلوماً و عالماً ولم يكن معه شيء (و سمياً إذ لا مسموع) لأن سمعه عبارة علمه بالمسموعات و هو سبحانه كان في الأزل عالماً بها قبل وجودها و ليس سمعه بالقوة السامعة حتى يتوقف تحققه على وجود المسموعات.

((الاصل))

٥- « علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن شباب الصيرفي و اسمه محمد : بن « الوليد » عن علي بن سيف بن عميرة قال : حدثني إسماعيل بن قنبة قال : « دخلت أنا و عيسى شلقان علي أبي عبدالله عليه السلام فابتدأنا فقال : عجبا لأقوام « يدعون علي أمير المؤمنين عليه السلام ما لم يتكلم به قط » ، خطب أمير المؤمنين عليه السلام »

* مستمر متصل قابل للتأخر على الأزمنة و أجزائها و ان لم يكن فيه تغير ظاهر و ان تنوهوا بعدم ثبوت زمان له تعالى فان معناه غير ثابت عندهم و غير مقول لديهم و يقولون لو لم يكن في الدنيا تغير و حركة أصلاً بل كان أجسام ثابتة على حال واحدة جميعاً بتصور زمان من استمرار وجودها و هذا غير مقول نعم اننا لعمارتنا طول حياتنا اموراً متغيرة ارتكز في أذهاننا معنى الزمان فاذا تصورنا شيئاً غير متغير قارننا بينه و بين الزمان المرتكز في ذهننا من سابق علمنا بالأشياء المتغيرة و شئنا لزوم ثبوت الزمان واقعا للأشياء ولو فرضنا رجلاً خاق دفعة ولم ير متغيراً أصلاً ولم يكن طناً حتى يشب و يكهل و يشيب ولا يرى ليلاً و نهاراً و شمساً و قمرأً ولا شيئاً من هذه المتغيرات أصلاً لم يكن معنى الزمان المقضى مرتكزاً في خاطره، ولم يضطر الى تصور استمرار الوجود و الزمان في البارئ تعالى. (ش)

« الناس بالكوفة فقال : الحمد لله الماهم عباده حمده و فاطرهم علي معرفة ربهم بيته »
 « الدال على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على أزله و يشبههم على أن لا يشبه له »
 « المستشهد بآياته على قدرته ، الممتنعة من الصفات ذاته و من الأَبصار رؤيته و »
 « من الأوهام الاحاطة به ، لأمدلكونه ، ولا غاية لبقائه ، لا تشمله المشاعر ، ولا تدجبه »
 « الحجب والحجاب بينه و بين خلقه خلقه إيتاهم لامتناعه مما يمكن في ذواتهم »
 « لا يمكن مما يمتنع منه ولا تفراق الصانع من المصنوع والحادث من المحدود و »
 « الرب من المربوب ، الواحد بلا تأويل عدد ، والخالق لا بمعنى حركة ، والبصير »
 « لا بأداة ، والسميع لا بتفريق آلة ، والشاهد لا بمماسة ، والباطن لا باجتنان ، والظاهر »
 « البائن لا بتراخي مسافة ، أزله نهاية له جاول الأفكار ، ودوامه ردع لطامحات العقول »
 « قد حسر كنهه نوافذ الأَبصار ، و قمع وجوده جوائل الأوهام ، فمن وصف الله فقد »
 « حده و من حده فقد عدّه و من عدّه فقد أطلّ أزله ، ومن قال أين ؟ فقد غيابه »
 « و من قال علام ؟ فقد أخلامه ، ومن قال فيم ؟ فقد ضمنه » .

مركز توثيق و نشر التراث

((الشرح))

(علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن شباب الصيرفي و اسمه محمد بن الوليد ،
 عن علي بن سيف بن عميرة قال : حدثني إسماعيل بن قتيبة) عدّه الع امة من
 أصحاب الرضا عليه السلام و قتيبة بضم القاف و فتح التاء والياء بينهما ياء ساكنة مثناة
 من تحت و قال بعض المحققين : المظنون أن الذي في هذا السند إسماعيل بن
 حقيقه بالحاء المهملة والقاف و قال بعض الأفاضل إسماعيل بن جفينة بالجيم والقاف وهو
 رجل صالح من أصحاب الصادق عليه السلام (قال : دخلت أنا و عيسى شلقان) هو
 عيسى بن أبي منصور شلقان بفتح الشين واللام ، و اسم أبي منصور صبيح قال النجاشي
 عيسى بن صبيح العزرمي ثقة ، و قال الكشي : سألت حمادويه بن نصير عن عيسى
 فقال : خير فاضل هو المعروف بشلقان و هو ابن أبي منصور و اسم أبي منصور
 صبيح ، و قال الصادق عليه السلام في حق عيسى إنه خيار في الدنيا و خيار في الآخرة و

قال فيه أيضاً من أحب أن يرى رجلاً من أهل الجنة فليستظر إلى هذا والذي يظهر ممّا ذكرنا أن شلقان ليس اسماً لأبيه؛ وقال بعض المحققين عيسى بن شلقان ذكره الشيخ في كتاب الرجال في أصحاب أبي عبدالله عليه السلام وعل ترك ابن في نسخ الكافي من ترك الناسخين والله أعلم.

(على أبي عبدالله عليه السلام فأبتداً) بالكلام من غير سؤال (فقال عجبا) نصبه على المصدر أي عجبت عجبا (لأقوام يدعون على أمير المؤمنين عليه السلام) في باب التوحيد (مالم يتكلم به قط) (١) سبب التعجب عن ذلك أن ما نسبوه إليه عليه السلام كان السبب الباعث لهم على ذلك أمراً أخفياً فصار ذلك محلاً للتعجب ولذلك كلما كان الأمر أغرب وأسبابه أخفى كان أعجب، ولعل الغرض من إظهار هذا التعجب بتقرير الحاضرين عن مقالة هؤلاء الأقوام وتحريك نفوسهم إلى الاعتبار لئلا يتعوا فيما وقع هؤلاء ثم أشار على سبيل الاستيناف إلى براءة صاحبته عليه السلام عما نسبوه إليه مع الإيماء إلى ذمهم في ترك ما ينبغي أن يأخذوه منه بقوله (خطب أمير المؤمنين عليه السلام الناس بالكوفة فقال: الحمد لله الملمهم عباده حمده) حمد الله تعالى باعتبار أن لا ينبغي إلّا له الأوّل أنه ألهم عباده حمده على ذاته المنزهة عن لواحق الإمكان وصفاته المقدسة عن الزيادة والنقصان وتمامه الفائضة على الإنس والجان، والآله المنورة في عرصة الإمكان إذ لا يخلو أحد من نعمه في شيء من الأحوال، فلا يخلو من حمده بلسان الحال أو المقال كما قال جل شأنه «وإن من شيء إلّا يسبح بحمده» (وفاطمة على معرف ربوبيته) (٢) إذ العقول البشرية مفطورة على الاعتراف بربوبيته

(١) قوله «مالم يتكلم به قط» من دعوى الألوهية وهؤلاء الأقوام من الغلاة وربما ينسب هذه الدعوى إلى عبد الله بن سبا ويقال إن أمير المؤمنين (ع) هم بأحراقه مع اتباعه أو أحرقهم وهو بعيد وقد روى عن النبي (ص) لا يعذب بالنار إلا رب النار وفي كتاب الملل والنحل للشهرستاني أنه أظهر الدعوى بعد انتقال أمير المؤمنين (ع) فلبس دعوى الاحتراق صحيحة والله العالم. (ش)

(٢) قوله «وفاطمة على معرفة ربوبيته» من الأمور التي فطرها الخلق عليها *

كما دلّ عليه قوله تعالى «ألمت بربكم قالوا بلى» وذلك لأنه تعالى وهب كل نفس قسطاً من معرفته و فطرها على استعداد قبول كمال إلهيته حتى نفوس الجاحدين له فإنها أيضاً اعترفت بربوبيته لشهادة أعلام الوجود و آيات الصنع بصورها عنه حتى حكم صريح بدييتها إذالم ينخدع من الوهم بالحاجة إلى ربّ صانع حكيم (الدّالّ على وجوده بخلقه) إشارة إلى طريق الطبيعيين وهو الاستدال بالنظر في المخلوقات و طبائعها و إمكانها و تكوّناتها و حدوثها و قبولها للتغيير و الانتقال والتركيب والتحليل على وجود المبدء الأوّل ، وإلى هذا الطريق أشار خليل الرحمن كما هو المذكور في القرآن ، والمتكلّمون فرّعوا هذا الطريق إلى أربع طرق لأنّ بعضهم استدلّوا بحدوث هذه الذوات على إمكانها (١) و بإمكانها على حاجتها إلى موجد مؤثّر ، و بعضهم استدلّوا بحدوث هذه الذوات فقط من غير نظر إلى الإمكان فقالوا: الأجسام محدثة و كلّ محدث فله محدث والمقدمة الأولى استدلالية (٢) والثانية بديهية ، و بعضهم استدلّوا بحدوث الصفات

* اعترفهم بربوبيته وخضوعهم وهذا نظير فطرة الحيوان على معرفة الذكر من الانثى ، وما ينفع ويضر من الطعام ، والهرب من الموت ، و محبة الاولاد ، وهي غرائز طبيعية غير قسرية اذاخرج منها عاد اليها كما اذاسخن الماء قرأرجع الى البرودة. (ش)

(١) قوله و بحدوث هذه الذوات على إمكانها ، والفرق بين الاول و الثاني توسط الامكان والنرض منه أن الحدوث لايمكن أن يكون علة للحاجة كما مر ، نعم يمكن أن يكون دليلا على الامكان اذلو كان واجباً كان قديماً لكنه ليس قديماً فليس واجباً. (ش)

(٢) قوله و المقدمة الاولى استدلالية ، اذ ليس حدوث الاجسام بديهياً ، و استدلوا عليه بأن الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث حادث فالجسم حادث ، اما أن الجسم لا يخلو عن الحوادث فلانه اما أن يكون ساكناً أو متحركاً و السكون هو الكون في الان الثاني في المكان الاول والحركة كونه في الان الثاني في المكان الثاني والكون الثاني حادث لامحالة اما أن ما لا يخلو من الحوادث حادث فلان عدد تلك الحوادث لا يمكن أن يكون غير متناه يرهان التطبيق وقد مر تقريره في المجلد الثالث. *

على وجود موجد لها ، فقالوا : الأجسام كلها متماثلة ، وقد اختص بعضها بصفات ليست للآخر ، وذلك التخصيص ليس للجسمية ولا للوازمها لاشتراك الأجسام فيهما فوجب اشتراكها في الصفات ولالعارض من عوارضها لأن الكلام في تخصيص

فان ناقش أحد في استحالة عدم تنهاى الاكوان بان عدد الاكوان بين المبدء والمفتهى في الحركة غير متناه أيضاً لان المسافة التي يتحرك فيها الجسم والزمان ينقسمان الى غير النهاية لبطلان الجزء الذي لا ينجزى ولو فرض أن أكوان هذا الجسم في كل نقطة من نقاط المسافة امور بالفعل لها عدد حقيقة لزم كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين وهو فحش من التسلسل وان فرض أن كثرة الاكوان بالقوة نظير تقسيم الجسم و المقادير السى غير النهاية بالقوة لبطلان الجزء الذي لا ينجزى فليس عدم التناهي بالقوة باطلاً قلنا في جواب المناقشة يكفيننا في الزام الملاحدة و تبكيهم الحوادث المتباينة المتفاصلة التى لها كثرة بالفعل و عدد بالحقيقة فانهم معترفون بعدم تنهاى تلك الحوادث أيضاً مثل عدد الايام و الليالى و توليد المواليد من النباتات و الحيوان ولانحتاج الى التمسك بالكثير بالقوة كاكوان الحركة والسكون فان ناقشوا فى تلك الحوادث المتفاصلة أيضاً بأن عدم التناهي انما يبطل فيما يجتمع فى الوجود لافى المتعاقبات أو أنكروا عدم تنهايهاملا ، اجبنا باننا لانحتاج أيضاً الى البحث فيه بل نقول الجسم مركب من المادة والصورة و محال أن يوجد المادة بغير صورة فهي محتاجة الى الصورة الينة والصورة اما جسمية بمعنى الاتصال وتتنير بالافتراق الى صورتين أو أكثر و اما صورة نوعية كالنارية والمائية و الحديدية والنحاسية والحيوانية والنباتية ولا ريب أن تغيرها بالاستحالة فمادة الجسم لا تخلو عن قبول الحوادث التى هى صورها وعدم خلوها عنها بمعنى احتياجها اليها وما لا يخلو عن الحوادث محتاجاً اليها مخلوق وكل مخلوق حادث فاحتاج الى محدث واجب و تبين بذلك كلام أمير المؤمنين (ع) والدال على وجوده بخلقه ، و ليس فرضنا الا تفسير كلامه وهذا يكفيننا فى هذا الغرض. (ش)

ذلك المعارض (١) مثل الكلام في الأول و يلزم التسلسل ولا للطبيعة لأنها لاتفعل

(١) قوله د لان الكلام في تخصيص ذلك المعارض تقرير الاستدلال أن للجسم عوارض و حالات لا ينفك عنها كالشكل والمقدار والابن و أمثال ذلك مما ينسأوى نسبته الى أفراد كل منها فيمكن أن يكون كرة او مكعباً او اسطوانة و ذراعاً أو شراً أو ميلاً ، و في هذا المكان أو ذلك المكان ، و ليس تخصصه بواحد منها لجسميته لتساوى الاجسام في الجسمية و اختلافها في الموارض ولو كانت العلوية لنفس الجسمية لكانت جميع الاجسام في مكان واحد وعلى شكل و مقدار واحد و هو محال و ليس لمارض من عوارضها لان الكلام في تخصيص ذلك المارض الذي أوجب كونه كرة بهذا الجسم والمارض الذي أوجب كونه مكعباً بذلك يساق بحاله ولا يتسلسل فوجب ان ينتهي الى واجب الوجود و حيثئذ نقول: الجسم أيضاً محتاج في وجوده الى الواجب لانه محتاج الى هذه الموارض المحتاجة الى الواجب والمحتاج الى المحتاج محتاج ، فان قيل لعل المخصص هو الطبيعة أي الصورة النوعية قلنا الطبيعة محتاجة الى علة تنتهي الى الواجب وقيل هذا أيضاً غير صحيح ، لاننا نرى اجساماً مشتركة في الصورة النوعية كالحديد و النحاس ينسأوى نسبتها الى الاشكال والمقادير وكما يمكن أن يكون قطعة من نحاس كرة يمكن أن تكون مكعبة و على مقادير مختلفة فنمين بعضها لهذه القطعة و غيره لئلك القطعة بمخصص لا محالة غير الطبيعة . فان قيل : لعل المخصص صنعة الصانع أو المعدن السابقة فانك ترى جسماً كرة او مكعباً مصنعة انسان أو بنائير العوامل الطبيعية السابقة واستعداد المادة فترى جبلاً أعظم من جبل و بحراً أوسع من بحر لهذه المعدنات و معدن النحاس في أرض بمقدار والملاح في مكان آخر بمقدار آخر . فلنا: الكلام في الجسم البسيط الاول الذي لم يتركب من أجزاء أخرى أعني العناصر لا المواليد و ما يتوهم نسبته الى المعدنات على فرض الصحة انما هو المركب و أما البسيط الذي لم يتحصل ولم يستحل من جسم آخر باعتماد هؤلاء و كان قديماً عندهم فلا بد أن يكون في أزلته على شكل و مقدار معين مع احتمال كونه على غير ذلك المقدار و غير ذلك الشكل فلا يمكن نسبة تخصصه بشكل و مقدار بعلة معدنة سابقة كالمركبات والمواليد ولا بد أن يلتزموا ما بعدم استحالة الترجيح من غير مرجح أو امكان وجود جسم أزل في بنير مقدار وشكل، وقد ذكر الشيخ الصدوق ابن بابويه (رحمه الله) *

في المادة البسيطة كالنطقة (١) مثلاً أفعالا مختلفة فبقي أن يكون ذلك التخصيص من مدبر حكيم، وبعضهم استدلتوا بحدوث الصفات على وجود مدبر و المتكفل لبيان هذه الطرق و مالها و ما عليها على وجه التمام هو علم الكلام (و يحدث خلقه على أزمه) إذ لو كان حادثاً لكان مثلهم في الحدوث و ليس كمثله شيء (٢) و إذا

* في كتاب التوحيد كلاماً في حدوث الاجسام يقرب مما ذكرنا وتمسك باجتماع بعض الاجسام مع بعض وافتراق بعضها من بعض فانهما معاً لا يخلو منها الاجسام البتة أزالوا فرض أزليتهما كما قلنا في الشكل و المقدار. وقال ليس احدي الحالتين أولى بالجسم من الاخرى ولا بد لتخصيص احدهما من موجب كما مر وفي هذا الاستدلال مناقشة لانه مبني على مساهمات الخصم فهو حسن في مقام الجدل لافي البرهان، اذ نقائل أن يقول: اني لأعترف بوجود عناصر بسيطة مختلفة على ما عليه الحكماء قديماً و جديداً و لعل العنصر الاصلى واحد يقضى بطبيعته شكلاً معيناً على مقدار معين يملأ الفضاء، ثم حصل غير ما استحالته و تركيبه و تغيره و التغير من الصفات اللازمة للاجسام ولما لم يكن نظير هذا القول مذهباً لاحد اكتفوا بما قالوا و لو تمسكنا بما قال الامام الصادق (ع) في جواب ابن العوجاء على ما يأتي كان أولى وأصح. (ث)

(١) قوله : لانها لا تفعل في المادة البسيطة كالنطقة ، و فيها لا نعلم بساطة النطقة بل نعلم تركيبها من اجزاء مختلفة فالوجه أن بين عدم كفاية الطبيعة بما قلنا عن الصدوق عليه الرحمة وما قلنا في الحاشية السابقة. (ث)

(٢) و ليس كمثله شيء ، قدمر سابقاً أن مثل هذا البيان غير كاف لتفسير كلام أمير المؤمنين (ع) و لو صح هذا لجرى مثله في العلم و القدرة و الحيرة فان هذه الصفات موجودة في الممكنات ولو كانت في الواجب أيضاً لكان مثلهم و ليس كمثله شيء و قلنا سابقاً: ان هذا نظير قياس المساواة يصح بمقدمة مطوية حيث صحت فيقال ألف مساوٍ و بـ و بـ مساوٍ و جـ، فالف مساوٍ لـ جـ، و لا يقال ألف نصف و بـ و بـ نصف و جـ، فالف نصف لـ جـ، لان نصف النصف ليس نصفاً. والوجه أن يطلب ههنا تلك المقدمة المطوية على أن حدوث خلقه كيف يدل على أزليته، ثم النظر في أن حدوث بعض الممكنات كافراد الانسان يكفى في الدلالة على أزليته أو يجب اثبات حدوث الجميع و الحق أنه يجب اثبات حدوث الجميع و نورد هنا كلاماً من

بطل حدوثه ثبت أزلته، و أيضاً قد ثبت أن جميع المحدثات صادرة عن قدرته ومشيئته
متتمة إليه في سلسلة الحاجة، فلو كان تعالى شأنه محدثاً لكان محدثاً لنفسه وهو
محال وباطل بالضرورة وإذالم يكن محدثاً كان قديماً أزلياً (وباشتباههم على أن

* الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام أورد المصدق في التوحيد جواباً عن سؤال ابن أبي
الموجاء قال، ما الدليل على حدوث الاجسام فقال الامام (ع) واني ما وجدت صيغراً ولا
كبيراً الا واذا ضم اليه مثله صار أكبر و في ذلك زوال و انتقال عن الحالة الاولى ولو
كان قديماً ما زال ولا حال لان الذي يزول و يهول يجوز أن يوجد و يبطل فيكون بوجوده
بعد عدمه دخول في الحدث و في كونه في الازل دخوله في القدم ولن يجتمع صفة الازل
والعدم في شيء واحد فقال عبدالكريم هيك علمت في جرى الحالتين والزمانين على مسا
ذكرت واستدللت على حدوثها فلوبيق الاشياء على صغرها من أين كان لك أن تستدل على
حدوثها فقال العالم (ع) انما نتكلم على هذا الامام الموضوع فلورفعناه ووضعنا عالماً آخر
كان لاشيء أدل على الحدث من رفعنا اياه ووضعنا غيره (أقول: وهذا صريح فني أن
المراد بالحدوث الذاتي أغنى الامكان و تطرق احتمال القدم ثم قال (ع): ولكن اجبتك
من حيث قدرت انك تلزمنا و تقول ان الاشياء لودامت على صغرها لكان في الوهم انه
متى ما ضم شيء منه الى مثله كان أكبر و في جواز التغير عليه خروجه من القدم كما
بان في تنبيه دخوله في الحدث ليس لك وراء شيء، يا عبدالكريم فانقطع وخرى، انتهى
ما أردنا نقله من كلامه القدوسي الذي لا يمكن أن يصدر الامن الروح الذي منهم كما ورد
في الحديث. و بيانه أن كل شيء احتمل في حقه أن لا يكون فاثبات الوجود له انما يكون
بمعلق ليس الواجب الا من لا يحتمل في حقه عدم اصلاً ولما كان الجسم صغيراً أو كبيراً يحتمل
عدمه و وجود شيء آخر مكانه لم يكن واجباً وهذا معنى الحدث الذي يجب اثباته لما
سوى الله أعني عدم كون وجوده لذاته بل مقتبساً من غيره و يعلم من ذلك أن المراد بالحدوث
الامكان و تعلق الوجود بالغير والمخلوقية اذ لا يستفاد من كلام الامام أكثر من
ذلك، و أما تقدم الزمان على وجود الممكن فيقول وتناقض أولاً و غير مستفاد من كلامه
(ع) ثانياً. راجع الصفحة ٣٠٤ من المجلد الثالث (ش)

لاشبه له (١) أي الدال باشتباه بعضهم ببعض ومشاركتهم في معنى الإمكان والحدوث والافتقار إلى المؤثر والتكيف بالكيفيات التابعة للإمكان على أن لا شبه له من خلقه إذ لو كان له شبه لكان تعالى شأنه موصوفاً بالأمر المذكورة والتالي باطل فالمقدم مثله ؛ وبالجمللة تحقق هذه الأمور بين كل شيئين متشابهين دليل قاطع على أنه لا شبه له وإلا لتحقق هذه الأمور فيه تعالى وأنه باطل ، وقيل: أراد اشتباههم في الجسميّة والجنس والنوع والأشكال والمقادير والألوان ونحو ذلك وإذا ليس داخلياً تحت جنس لبرأته عن التركيب المستلزم للإمكان ولا تحت نوع لافتقاره في التخصيص بالعوارض إلى غيره ولا بذي مادة لاستلزامه التركيب والحاجة إلى المركب فليس بذي شبه في شيء من الأمور المذكورة، وما ذكرنا أعم في نفي التشبيه (المستشهد به ياتيه على قدرته) عطف بحذف العاطف (٢) على الدال أو على الملمه والاستشهاد الاستدلال، وآياته هي السماوات وما فيها من الثوابت والسيارات والأرضون وما عليها من العناصر والمركبات وغير ذلك من العقول والنفوس وسائر المجردات ودلالة هذه الآيات على قدرته القاهرة التي لا يستعصى عليها

(١) قوله دباشتباههم على أن لا شبه له الاشتباه أي الشباهة يقتضى اشتراك شئين في معنى هو وجه الشبه مع اقتراقهما واقتراقهما لابد أن يكون بالوجود ولوازمه إذ لا ينفك أن يكون شئان الابتغاي وجوديهما والشباهة إنما تكون في الماهية وصفاتها و اشتراك الشئين فيها وليس له تعالى اشتراك مع شيء في ماهية ولا في لوازمها لان ذاته الوجود البحث وصفاته من لوازم وجوده وليس له ماهية وصفات ماهية، فان قيل: الشباهة بمعنى الاشتراك في صفة ولأدب انه تعالى مشترك مع الممكنات في كثير من الصفات كالعلم والقدرة والحياة وغير ذلك؟ قلنا: ليس المراد هنا الاشتراك في المفاهيم والالفاظ بل في الحقائق ولأدب ان صفاته تعالى عين ذاته حقيقة وحقيقته الوجود الذي لا يشترك معه احد فيه وإنما الاشتراك في المفهوم فقط والحاصل أن التشابه يدل على وجود حد و ماهية و كون الواجب تعالى مشتركاً ماهية مع بعض الاشياء دون بعض و هو منزله عن ذلك . (ش) (٢) في بعض النسخ [يحذف العائد].

شيء من الأشياء أمرٌ بيّن للأذكىاء (المنفعة من الصفات ذاته) لاستحالة انصافه بصفة زائدة على ذاته عارضة لها وإلا لكان ناقصاً بدونها و مفتقراً في كماله إليها و مشابهاً بخلقه و محلاً للحوادث إن كانت صفاته حادثة، و غير متفرّد بالقدم إن كانت قديمة و كل ذلك محال و كل ما اعتبره العقل له من الصفات الكمالية فانما يرجع إلى نفي ضده عنه كما مر (١) (و من الأبصار رؤيته) لأن الرؤية البصرية إنما تتعلق بالمبصرات التي هي نوع من المحسوسات والله سبحانه ليس بمحسوس (و من الأوهام الإحاطة به) لما كان تعالى غير مر كّب لم يمكن للعقل الإحاطة به فالوهم أولى بذلك لأن الوهم إنما يتعلق بالمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والموادّ الجسمانية فلا يمكن له أدراك الواجب المنزّه عنها فضلاً أن يحيط به و يطلع على كنه حقيقته (لأمد لكونه) الأمد بالتحريك الغاية كالمدي يقال: ما أمدّه أي منتهى عمره، ولما كان الأمد هو الغاية و منتهى المدة المضروبة لذي الزمان من زمانه و ثبت أنه تعالى ليس بذي زمان يعرض له الأمد ثبت أنه دائم لأمد لوجوده (ولا غاية لباقائه) لأنه منزّه عن طريان العدم على وجوده، وهذا تأكيد للسابق و يحتمل أن يراد هنا بالأمد الأمر الممتد من الزمان و هو مدّة العمر و هو يطلق على هذا المعنى أيضاً كما صرّح به الزمخشري في الفائق و هذا الاحتمال أولى لأنّ التأسيس خير من التأكيد و معناه حينئذ لازمان لوجوده لأنّه منزّه عن الزمان (٢) ولأنّ وجوده قبل وجود الزمان، (لا تشمل المشاعر)

(١) قوله د الى نفي ضده عنه كما مر ، و مر أيضاً ما عندنا في ذلك و الحق أن له تعالى صفات هي عين ذاته و نفي الصفات بمعنى نفي الصفات الزائدة الحالة. راجع الصفحة ٣٢٦ من المجلد الثالث. (ش)

(٢) قوله ، لانه منزّه عن الزمان ، هذا شيء لا يرضى به كثير من الظاهريين كما مر ويقولون: الزمان مقدم على كل شيء لأن كل شيء كان معدوماً في زمان و كان زمان لم يكن فيه أحد إلا الله تعالى و قد مضى زمان غير مثناه على الله تعالى قبل أن يخلق العالم و مضى طرف من ذلك في الصفحة ٣٢٠ من المجلد الثالث. (ش)

الظاهر أن المشاعر هي الجواسث و يحتتمل أن يراد بها المدارك مطلقاً سواء كانت
 قوة مادية مدركة للحسيات والوهميات أو قوة عقلية مدركة للعقلانيات و
 الفكريات إذ ليس للمدارك مطلقاً إلى معرفة كنه ذاته سبيل ولا على الوصول إلى
 حقيقة صفاته دليل وإنما غاية كمالها هي الايقان بوجوده بعد مشاهدة الآيات
 والبرهان منزهاً عن المشابهة بالخلق مجرداً عن لواحق الإمكان (ولا تحجب
 الحجب) لأن الحجب الجسماني إنما تحجب الأجسام و عوارضها . و قد علمت أنه
 تعالى منزّه عن ذلك ، ولما أشار إلى أن المانع من رؤيته ليس هو الحجب
 الجسماني ، أشار إلى أن هناك نوعاً آخر من الحجب المانع منها بقوله
 (والحجاب بينه و بين خلقه خلقه إياهم) أي الحجاب المانع من رؤيته
 تعالى هو أن خلقهم على صفات ليست من صفاته ثم أشار إلى تعليل هذا المجمل بقوله
 (لامتناعه مما يمكن في ذواتهم ولا إمكان مما يمتنع منه) قوله « ولا إمكان »
 بالتثوين عوضاً عن المضاف إليه أي لامتناع ذاته سبحانه من كل ما يمكن في ذواتهم
 من الصفات ولا إمكان كل ما في ذواتهم مما يمتنع منه سبحانه و هذا حجاب مانع
 من رؤيته بالبصر لأن كونهم بحيث يتعلّق بهم رؤية البصر من صفاتهم الممكنة ،
 ولهم باعتبار هذه الصفة صفات أخرى وهي الوضع والجهة واللون وغيرها من شرايط
 الرؤية و إذا كانت هذه الأمور من صفاتهم و كانت ممتنعة في حقّه تعالى علم أنه
 امتنع أن يكون جلّ شأنه محلاً لنظر العيون و مرئياً مثلهم و وجب أن يكون
 محتجباً عن أبصارهم بهذا الحجاب الذي هو الامتناع الذاتي لا بالحجاب الجسماني
 ثم قال لنا كيد ذلك ولتعميم المغايرة بينه و بينهم بحسب الذات والصفات كلها
 (ولا فراق الصانع من المصنوع والحادث من المحدود والربّ من المربوب) لأن
 لكل من الصانع والمصنوع صفات تخصّه و تميزه وهي الابقية و هو بها يفارق الآخر
 و هذا هو الحجاب فالإمكان الذاتي والوجود بالغير والمخلوقية والحدوث و
 الاشتباه والمرئية والملموسية والمشاعر والحجب بالسواتر من لواحق المصنوعات
 و مما ينبغي لها ويليق بها . والوجوب الذاتي والخالفية والأزلية والنزّه عن

المشابهة والمرئية و لمس المشاعر و حجب السواتر من صفات الصانع الأول ،
و مما ينبغي له و يليق به و يضاد ما سبق من صفات المصنوعات ، فلو جرى فيه صفات
المصنوعات و جرى في المصنوعات صفاته لوقع المساواة والمساوية بينهما .
فيكون مشاركا لها في الحدوث المستلزم للإمكان المستلزم للحاجة إلى الصانع
فلم يكن بينه وبينها فصل ولا له عليها فضل و كل ذلك أعني المساواة والمساوية و
عدم الفضل والفصل ، ظاهر البطلان وأراد بالحداد خالق الحدود والنهايات (١) وهو
الصانع و اعتباره غير اعتبار الرب لدخول المالكية في مفهوم الرب دون الصانع
(الواحد بلا تأويل عدد) لأن وحدته ليست بمعنى كونه مبدءا لكثرة تعدده و
يكون معدوداً من جملتها بأن يقال هو واحد لا اثنان لأن الإنسان أيضاً واحد
بهذا المعنى مع ما فيه من التركيب والتجزئة ، أو يقال هو واحد آحاد الموجودات
المتألف من الوحدات ، إذ لو كان واحد بمعنى أنه من جملة الآحاد المعدودة لكان
من جنسها و كان داخلاً في الكم المفصل فكان موصوفاً بالعرض بل بمعنى أنه
لا ثاني له في الوجود (٢) ولا كثرة في ذاته ، لا في ذاته ولا في الخارج . ولا

(١) قوله ، أراد بالحداد خالق الحدود والنهايات ، يوصف الممكن بالمحدودية و
الواجب بعدم الانتهاء ولا يخفى أن ليس المراد الحد المتداري إذ ليس الواجب و بعض
الممكنات متسقا بالمقدار حتى يوصف بالحد أو بنير التناهي ، و إنما المراد الحد بمعنى
الماهية فإنها تحدد الوجود وتمنعه من بعض الأثار ، ولأن كل مهية لها آثار خاصة بها
لا تنمداها إلى غيرها بخلاف واجب الوجود فهو تعالى في عين وحدته لا يمتنع منه فعل أو اثر ،
و أيضاً الوجود المحض مطلق والوجودات المختلفة بالمهيات مقيدة وقد سبق بيانه بوجه
آخر في محله ، وإذا لم يكن للأشياء وجود في نفسها بل كان وجودها ربطياً تعلقياً بل عين
الربط والتعلق منح أن يقال هو حاد وهذه محدودة وقد مر في الصفحة ١٧٦ من هذا
المجلد كلام يتعلق بالحد والمحدود فراجع إليه . (ش)

(٢) د بل بمعنى أنه لا ثاني له في الوجود ، تفسير الواحد به من دقائق علم التوحيد
و اسرار المعارف الالهية التي لا يهتدى إليها الا القول المتعترفة في دقائق البرهان المنورة
بنور الوجدان و كلام امير المؤمنين (ع) رد على من زعم انه ليس في المشرع امر دقيق و
مسئلة غامضة الا ما يفهم عامة الناس ولهم فائدة في حياتهم و معاشهم لان تأكيدهم في

اختلاف في صفاته ، ولا يشبهه شيء ، ولم يفته شيء من كماله بل كل ما ينبغي له فهو له بالذات والفعل . قيل : نفى الوحدة العددية عنه (١) ينافي ما في بعض أدعية

* كلامه و خطبه نفى الوحدة العددية يدل على ان فهم هذه المسئلة من الامور الهامة مع انه ليس سهلا على الاكثر ولا يفيدهم في معاشهم و معاشراتهم كالآداب والقوانين الاخلاقية و الاحكام الفقهية وقد ورد في كتاب التوحيد المصدق عليه الرحمة حديث عنه (ع) في معنى الواحد وانه على اربعة اوجه لا يجوز اثان منها عليه تعالى ويجوز اطلاق اثنين قال الراوى وهو شريح بن هانئ ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين (ع) فقال يا امير المؤمنين اتقول ان الله واحد قال فحمل الناس عليه وقالوا يا اعرابي اما ترى ما فيه امير المؤمنين (ع) من تقسم القلب فقال امير المؤمنين (ع) دعوه فان الذى يريد اعرابى هو الذى نريده من القوم ثم قال يا اعرابى ان القول فى ان الرب واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوز ان على الله عز وجل ووجهان يشبان فيه فاما اللذان لا يجوز ان على فقول القائل واحد يريد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لثاني له لا يدخل فى باب الاعداد ، اما ترى أنه تعالى كثر من قال ثالث ثلاثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى واما الوجهان اللذان يشبان فيه فقول القائل انه هو عز وجل فى الاشياء واحد ليس له فى الاشياء شبه كذلك ربنا . وقول القائل أنه عز وجل احدى المعنى يعنى به انه لا يتقسم فى وجوده ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل ، انتهى .

ولا ينبغي أن يتعجب من سؤال الاعرابى هذه المسئلة العميقة ولا من تكلم امير المؤمنين (ع) معه اذ قد حكى من فصحاء الاعراب وأهل البدو فى الدقة والفرق بين المعانى وأيراد الكلام على مقتضى المقام ما هو أعجب ، ولوسئلنا سائل بدوى عن غير ما يتعلق بطهارته وعبادته لم نجب عنه وقلنا عليك بواجبات تكاليفك العملية ومالك والدخول فى هذه المعضلات التى لا تفيدك ، ثم ضبط الراوى ونقله وهو شريح غير عجيب لانه مع جميع هناته كان فطنا جداً لا يبعد منه الاعتناء بهذه الامور و ضبطها و فهمها و سأتى قريباً تفسير للمعانى الاربعة ان شاء الله تعالى . (ش)

(١) نفى الوحدة العددية عنه تأويله هذا بعيد جداً لان الظاهر المتبادر من كلمة له اثبات الوحدة له تعالى بنحو الوصفية لا بمعنى الملكية والاولى أن يقال الوحدة العددية *

الصحيحة ذلك يا إلهي وحدانية العدد وأجيب بأنه إنما أريد بذلك نفى الوحدة

التي أثبتها زين العابدين وع غير الوحدة العددية التي نقاها جده أمير المؤمنين (ع) لان الوحدة مبدأ العدد لامحالة و يقابلها الكثرة بأى معنى فرضت فجميع المعانى الاربعة التي ذكرها أمير المؤمنين (ع) الاثنان اللذان لا يجوزان و الاثنان الجائزان تشترك فى مفهوم واحد مقابل للتكثير كما بينه أمير المؤمنين (ع) حيث قال ، هو عز وجل فى الاشياء واحد ليس له فى الاشياء شبه ، وهذا نفي الكثرة فان الشبه بوجوب التكثير وكذلك قوله (ع) ، وأحدى المعنى، يعنى به انه لا ينقسم فى وجوده آه. وهذا أيضاً نفي التكثير فالذى أثبته زين العابدين (ع) ، الوحدة بمفهومها العام والذي نقاها أمير المؤمنين (ع) ، بضم صادقتها فمن مصاديق الواحد المنفى، الواحد الذى له شبهة فى وجوده و مثيل فى رتبته و هو أكثر المصاديق وتبادر الاذهان اليه ولا ريب أنه ينفى هذه الوحدة عنه تعالى كما ينفى عن كل شىء لا نظير له ، مثلاً خاتم الانبياء ومنه واحد لا يعنى أن له ثانياً و ثالثاً بل بمعنى أنه واحد لا نظير له و اما زيد فواحد من الرجال بمعنى أن له ثانياً و ثالثاً. و يقال جالينوس واحد الاطباء أى لم يكن أحد فى رتبته و امرؤ القيس واحد الشعراء كذلك و اقليدس واحد المهندسين و يقال زيد أحد اطباء أو أحد الشعراء بمعنى أن أمثاله كثير و يناسب هنا الإشارة الى الفرق بين المعانى الاربعة اجمالاً فنقول :

قد يلاحظ تساوى ما ينصف بالوحدة مع غيره من مشاركاته فيقال زيد أحد أفراد الانسان أى لا هيزبينة و بينهم ولا فضل له عليهم ، وقد يلاحظ تميزه فى الجملة فيقال الانسان واحد من انواع جنس الحيوان فانه متخصص بفضله كان تميزه مسلم مقطوع به ويراد بيان ما يشرك معه ، وقد يلاحظ تفرد و تميزه مطلقاً ونفى الاشتراك و أنه لا نظير له كما مثلنا بقولنا امرؤ القيس واحد الشعراء وقد يقطع النظر عن ملاحظة التبرأصل ، و يطلق عليه الواحد باعتبار ذاته و ماهيته فيقال واجب الوجود واحد فى ذاته أى غير منقسم فالمتقيدان الاولان لا يجوزان على الله تعالى والثانiban يجوزان. و قوله (ع) لا ينقسم فى وجود ولا عقل ولا وهم عين ما ذكره الفلاسفة فى انحاء التقسيم فى معنى الجزء الذى لا يتجزى فان الشىء قد ينقسم فى الوجود خارجاً وهو ظاهر اما بالكسر أو بالنطق وغيرهما وقد لا ينقسم فى الوجود لغاية صفه وعدم تمكن الالة منه ولكن يقسمه الوهم ، وقد لا يمكن للمهم أن يحضره فيقسمه ، فيقسمه العقل وأما الاجزاء العقلية فيقسم الشىء اليها العقل أيضاً فانظر الى *

العددية لا إثباتها له . أقول : و يمكن الجواب عنه أيضاً بأنه أريد بذلك أن تلك وحدانية العدد بالخلق والإيجاد لها فإن الوحدة العددية من صنعها وفيض وجوده (والخالق لا بمعنى حركة) لأن الحركة من لوازم الجسم و توابع الاستعداد والانفعال وهو منزّه عنها وإنما هو خالق بمجرد الإرادة كما قال : « إنما إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (والبصير لا بأداة) أي لا بقوة باصرة (و السميع لا بتفريق آلة) أي لا بتفريق القوة السامعة و توزيعها على المسموعات و هو توجيهها تارة إلى هذا المسموع و تارة إلى ذلك كما يقال فلان مفرق الخاطر إذا ورّع فكره على حفظ أشياء متباينة ومراعاتها كالعلم وتحصيل المال وتزوّده إدراكه تعالى عن ذلك ظاهر لكونه من توابع الآلات الجسميّة والنفس البشرية (والشاهد لا بمماسية) أي الحاضر عند كل شيء لا بمماسية شيء من الأشياء لأن حضوره ليس كحضور الجسم والجسمانيات المستلزم لتماسها وتقاربها في الأين والوضع بل حضوره عبارة عن إحاطة علمه بكل شيء (والباطن لا باجتنان) (١) في كنز-

* كلامه «ع» كيف يبلغ الغاية ولا يغادر صفة ولا كبيرة من العلم الاينها و أوضحها لك و أعلم أنك لن تضل بعد مقابته حتى يوردك الجنة ان شاء الله تعالى ، ثم ان لفني الوحدة العددية معنى أدق سنشير اليه في شرح قوله : «الباطن لا باجتنان» .

قال في الوافي و أما ما ورد في بعض الادعية السجادية «ع» من قوله لك يا الهي وحدانية العدد فانما أراد بذلك جهة وحدة الكثرات و احدى جمعها لا اثبات الوحدة العددية . (ش)

(١) «الباطن لا باجتنان» والظاهر ان الباطن بمعنى الباطن في كل شيء كما نكرر مفاده في كلامه «ع» داخل في الاشياء لا بالمازجة و خارج عنها لا بالمباينة ولا يخفى انه لو كان مازجاً كان باطناً باجتنان و هو محال ولزم التجزى والتعدد تعالى الله عنه ، ولو كان مبايناً عن الاشياء لزم استقلال الاشياء و استثنائها عنه في البقاء بل في الحدوث أيضاً وهذا هو الوجه العددية التي نفاها أمير المؤمنين «ع» عن ذات واجب الوجود اذ يلزم منه كون مجموع الموجودات حاصلاً من آحاد متباينة متمايزة احدها واجب الوجود والباقي ممكنات فيكون *

اللغة : « الاجتنان بنهان شدن و دفن کردن » أى الباطن الخفي بسبب أنه لا يدرك ذاته العقول والأفهام ولا ينال صفاته الخواص والأوهام لا يسبب استتاره في شيء أو احتجابه بحجاب (والظاهر) أى الظاهر وجوده بالاشراقات العقلية والتجليات الذنوية والتدبيرات التي له في كل ذرة من الموجودات، إذ كل شيء دليل على وجوده و مرآة لظهوره (البابن لا يتراخي مسافة) أي مباين للأشياء متباعد منها لا يتباعد أين ولا يتراخي مسافة بينه وبينها لأن ذلك من خواص الأنيثات بل بذاته و صفاته حيث أن ذاته لا تماثل بذوات شيء من الموجودات و صفاته لا تشابه بصفات شيء من الممكنات (إذله نهية لمجاول الأفكار) النهية بضم النون وسكون الهاء و فتح الياء المثناة من تحت اسم من نهاء ضد أمره. و في بعض النسخ « نهى » بدون التاء . والمجاول بالجيم جمع مجول بفتح الميم و هو مكان الجولان أو زمانه و بالحاء المهملة والميم المضمومة والواو المفتوحة اسم مكان أو زمان من المحاولة و في المصادر المحاولة « جستن و خواستن » يعني أزاله ينهى و يمنع أن يتحقق محل لجولان الأفكار الطالبة لمعرفة ذاته و صفاته أو الطالبة لمعرفة أو فهم أماعلى

هو تعالى في عرض الممكنات مع ان شيئاً منها لا يستحق أن يعد شيئاً معه ولا اقرب الى الفهم الا أن يسمى جميعها عدماً أو ربطاً أو ظلاً و أمثال ذلك مما يجعلها لا شيئاً في الحقيقة ولا يحقق ذلك الا الراسخون في العلم ، هداانا الله الى معرفته ، فإنه يهتدى من يشاء الى صراط مستقيم وقد يمثل بالنفس والقوى لله المثل الاعلى و ليس كمثله شيء ، فالنفس في وحدتها كل القوى والبصر غير السمع وهما غير الذوق والشم واللمس و كلها متحدة في ذات النفس لا فان لم ان الذي يبصر هو الذي يسمع ، و نعلم أيضاً ان البصر لا يدرك الصوت ، والسمع لا يدرك اللون ، والنفس مدركة لها ، محيطة بجميعها والله تعالى قاهر عليها ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم من غير أن يلزم حلول ، تعالى الله عنه . فان الحول ينهى عن تأمل الممكن و اقواميته في الوجود و أشديته في التحصل من الحال فيه مع أنه ليس شيئاً الا بقويمينه تعالى فالحلول يجعل وجوده تعالى تابناً عرضاً في الممكن و وحدة الوجود يجعل الممكنات لا شيئاً حتى ينحصر الوجود في الواجب عز وجل و يصح أن يقال لاهو الاهو . (ش)

الأوّل فلأن غاية سير الأفكار هي أو آخر منازل الامكان و لا محلّ لسيرها في الأزل حتّى يعرف حقيقة الأزل من حيث الذات والصفات ، وأمّا على الثاني فلأنّ الأزل عبارة عن عدم الأوثيّة ومن ليس لوجوده أوّل لم يكن للفكر محلّ يجول فيه لطلب أوّله (و دوامه ردع لطامحات العقول) الردع المنع والكف ، و العقول الطامحة هي المرتفعة إلى أقصى مدارج كمالها و إدراكها يعني دوامه الأبدى و بقاؤه السرمدي يمنع العقول الكاملة و يكفها عن الوصول إلى آخره لضرورة أنّ الشيء المعلوم الوقوع يمنع العاقل من طلب نقيضه (قد حسر كنهه نوافذاً لبصار) حسر البعير يحسر حسوراً أعبى ، و حسرته أنا يتعدّى ولا يتعدّى و الأوّل هو المراد هنا لأن كنهه فاعله و نوافذاً بصار مفعوله يعني أعبى و أعجز كنهه لبصار النافذة العقلية عن إدراكه فإن البصيرة العقلية و إن كانت قوية نافذة إنّما تنفذ فيما يمكن نفوذها فيه ممّا هو في عالم الإمكان و كنهه الواجب خارج عن هذا العالم (و قمع وجوده جوايل الأوهام) القمع القلع و الكسر ، والجوايل جمع الجائل يقال : جال و اجتال إذا ذهب وجاء منه الجولان في الحرب يعني كسر وجوده الأوهام الجائلة في ميدان معرفة حقيقته لأنك قد عرفت مراراً أنّ الوهم إنّما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و وجوده تعالى لمّا لم يكن محسوساً ولا متعلّقاً به كان كاسراً لتعلّق الأوهام (١) به و بحقيقته (فمن وصف الله

(١) قوله د كان كاسراً لتعلّق الأوهام، ليس في كلام امير المؤمنين (ع) شيء أكد من

هذا التنزيه البليغ وردع الأوهام والمقول عن تصور ذاته تعالى وقد كان يكفي ذكره مرة واحدة ان كان المقصود بيان الواقع فقط ولكن مراعاة قواعد البلاغة و إيراد الكلام مطاباً لمقتضى الحال يقتضى تذكير المخاطب بعد كل كلمة يحتمل ذهاب وعيه منه الى التشبيه وان أوجب التكرار لان المقام يقتضى التأكيد فقال البصير لا بأداة، فان ذهن المخاطب يذهب من البصر الى العين الباصرة، و قال بعده السميع لا بفريق آلة وهكذا أورد بعد كل كلمة دافياً للوهم ثم أكد جميع ذلك بأربع جمل في التنزيه وردع الأوهام عن اثبات اللوازم المرفية والمادية فقد جمع وع، بين تفهيم العامة و تفهيم الخاصة و تطعيم عقول الكرام و *

فقد حده (١) أي من وصفه بكميَّيات لائقة (٢) بمخلوقاته و صفات زائدة على

تزميم شراسة الاوهام، وطريقة الائمة عليهم السلام تغاير طريقة الفلاسفة العظام اذ يكتفى الفلاسفة ببيان شيء مرة واحدة غالبا لان مخاطبهم الخواص مثلا يقولون لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ويكتفون به، ثم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و يجملون الكلام الاول قريبة على المراد من الكلام الثاني وان كان بينهما فواصل و مقتضى البلاغة أن يصلوا بالكلام الثاني ما يدفع به ذهاب الاوهام الى بعض لوازم الكلام فيقولوا مثلاً لا يخلق الله تعالى أول ما يخلق الاشراف مخلوقه و أقربهم اليه كما ورد أول ما خلق الله العقل أو اللوح أو القلم أو روح خاتم الانبياء أو الماء و معلوم أن الاول واحد ولا يفتل الا الاصليح و مثله قول بعضهم بوحدة الوجود و يذهب الوهم منه الى لوازم باطلة و كان عليهم ان أرادوا بلاغة الكلام أن يقولوا هو مع كل شيء أو داخل فيها من غير ممازجة و أمثال ذلك مما قاله أمير المؤمنين (ع)، (ش)

(١) قوله فمن وصف الله فقد حده، في توحيد المفضل: وان العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الاقرار ولا يعرفه بما يوجب له الاحاطة بصفة فان قالوا فكيف بكلف العبد الضيف معرفة بالعقل اللطيف ولا يحيط به قيل لهم انما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم أن يملئوه و هو ان يوقنوا به وينقوا عنده أمره و نهيه ولم يكلفوا الاحاطة بصفته كما أن الملك لا يكلف رغبته أن يعلموا أطويل هوام قصير، أبيض هوأم أسمر وانما تكليفهم الاذعان بسلطانه طاعة والانتهاء الى أمره، ألا ترى أن رجلا لو أنى باب الملك فقال أعرض على نفسك حتى اتقصى معرفتك والام اسمع لك كان قد أحل نفسه المقوبة فكذا القائل انه لا يقر بالخالق سبحانه حتى يحيط بكنهه متعرض لسخطه فان قالوا أوليس نصته فنقول هو العزيز الحكيم الجواد الكريم قيل لهم كل هذه صفة اقرار وليست صفات احاطة قانا نعلم أنه حكيم ولا نعلم بكنهه ذلك منه و كذلك قدبر وجواد وسائر صفاته كما قد نرى السماء ولا ندري أين منتهاها بل فوق هذا المثال بما لا نهاية له لان الامثال كلها تقصر عنه ولكنها تقود العقل الى معرفته. انتهى ما أردنا نقله، وهذا مذهب الحكماء في الصفات قالوا: ان مفاهيم الصفات معلومة و حقيقتها وهي عين الذات مجهولة. (ش)

(٢) «بكميَّيات لائقة بمخلوقاته» لاحاجة الى هذا القيد فان الانسان اذا وصفه وصفه»

ذاته فقد حده بالكثرة، أو من وصفه بأنه معلوم له و زعم أنه وجد ذاته و أحاط بحقيقته فقد أوجب له حداً يقف الذهن عنده إذا الحقيقة إنما تعلم من جهة ماهي و يشير العقل إليها و يحيط بها إذا كانت مركبة و كل مركب محدود (و من حده فقد عدّه) (١) لأن حده بأحد الوجهين المذكورين يستلزم تحقق الكثرة فيه . و كل ذي كثرة معدود من جملة المعدودات (و من عدّه فقد أبطل أذله) (٢) لأن من عدّه من جنس من ذي الكثرة باعتبار الصفات أو باعتبار الذات فقد

* بما يفهمه و يشغله ولا يشغل إلا ما يليق بالمخلوق فيصح إذاً كلام أمير المؤمنين (ع) من غير تقييد ولا إيجاب أن الوصف تحديد مثلاً إذا قلت: أنه أبيض سلبت عنه سائر الألوان وإذا قلت أنه جسم سلبت عنه التجرد و إذا قلت مجرد سلبت عنه الأبعاد والمواد، وبالجملة وصف كل شيء بشيء يوجب تحديده وجوده في حد، نعم إذا كان الوصف بالوجود كان معناه سلب العدم وليس تحديد الوجود وإيضاً أثبات العلم لله تعالى نفى للجهل وهو عدم وليس تحديداً للوجود و إثبات القدرة نفى المجز وهو عدم فلا جرم لا يكون الوصف بأعماله تحديداً و المراد من الوصف تميزه بصفة من بين الصفات الوجودية مع أن نسبته تعالى إلى الجميع على السواء. (ش)

(١) قوله «ومن حده فقد عدّه» الوجهين الأول أن ذاته تتركب حينئذ من ماهية ووجود

فيدخل العدد والكثرة في ذاته ، والثاني أن الله تعالى إذا تخصص بحد و ماهية كان نفى الوجود ماهية أخرى وحد آخر لامحالة فكان في الوجود شيان أحدهما الواجب بماهية وحد خاص به، والثاني الممكن بحد و ماهية أخرى خاصة، ولزم الوحدة العددية التي أبطلناها، والوجه الأول أصح و أوفق بما يأتي إن شاء الله في رواية أخرى لهذا الكلام. (ش)

(٢) قوله «و من عدّه فقد أبطل أذله» الأزل القدم والمراد هنا القدم الذاتي وعدم

الاحتياج إلى الملة ينفي من أثبت له تعالى عدداً فقد أبطل كونه قدماً غير مخلوق لأن كل معدود مخلوق و ذلك لأن الواجب تعالى وجود محض ولو كان له مهية كان معلولاً كما قال صاحب المنظومة :

الحق ماهيته - انبته اذ مقتضى العروض معلوليته

فإن الوجود هو الذي يمنع سلبه عنه لا يمنع سلب كل شيء عن نفسه و أما غير الوجود *

أدخله في الممكنات والمحدثات الغير المستحقة للأزلية بالذات فكان عدته بأحد
 الاعتبارين مبطلاً لأزله الذي يستحقه لذاته (و من قال : أين فقدغيته) أي جعل
 له غايات و أطرافاً ينتهي إليها لأن ذلك من لوازم الأينيات كالجسم والجسمانيات
 (و من قال على ما فقد أخلا منه) في بعض النسخ « على م » بحذف الألف أي و
 من قال على أي شيء هو فقد أخلا منه سائر الأشياء لأن من قال هو فوق شيء
 بمعنى الاستقرار عليه فقد قال بقرب نسبته إلى ذلك الشيء و بعدها عن أشياء آخر
 أو فقد أخلا منه سائر الأمكنة لأن السؤال بـ « على م » مستلزم لتجويز خلوه بعض
 الجهات عنه و اختصاصه بالجهة المعينة . وقيل : المراد أخلا منه ذلك الشيء الحامل
 لضرورة أن المحمول يكون خارجاً عن حامله ، و فيه نظر (و من قال فيم فقد
 ضمنه) أي فقد جعله في ضمن غيره سواء سأل عن حصه له في المكان كحصول الجسم
 فيه . أو عن حصوله في الموضوع كحصول العرض فيه ، أو عن حصوله في الكل
 كحصول الجزء فيه و جعله ضمن الغير باطل لأنه إن افتقر إلى ذلك الغير لزم
 الإمكان و إن لم يفتقر إليه أصلاً فهو غني عنه مطلقاً والغني المطلق يستحيل حلوله
 في شيء و اتباعه له في الوجود و لأن حصوله في ضمن الغير ، إن كان من صفات
 كماله لزم اتصافه بالنقص قبل وجود ذلك الغير وإن لم يكن من صفات كماله كان
 حصوله فيه مستلزماً لاتصافه بالنقص .

(الاصل)

٦ - و رواه محمد بن الحسين ، عن صالح بن حمزة ، عن فتح بن عبدالله مولى

* من سائر العاهيات فلا يمنع سلب الوجود عنه كما نقلنا من حديث أبي عبدالله جعفر بن
 محمد الصادق عليه السلام قريباً . وإذا كان هو الوجود المحض فلا ثاني له اذ ليس في الوجود شيء
 غير الوجود فمن جعل له ماهية و وصفه فقد عده في عداد الكثرات و من عده في الكثرات
 أبطل كونه قديماً غير محتاج لأن كل معدود محتاج اذ له ثان في الوجود والاصح ان من
 عده يعني به أدخل التجزئة والتنشئة في ذاته تعالى كما يأتي في رواية اخرى . (ش)

« بني هاشم قال : كتبت إلى أبي إبراهيم عليه السلام أسأله عن شيء من التوحيد فكتب :
 « إليّ بخطه : الحمد لله الملمم عباده حمده - و ذكر مثل ما رواه سهل بن زياد إليّ »
 « قوله - و قمع وجوده جوائل الأوهام - ثم زاد فيه :
 « أوّل الدّيانة به معرفته ، و كمال معرفته توحّده ، و كمال توحّده نفي الصفات »
 « عنه ، بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنّه غير الصّفة وشهادتهما
 « جميعاً بالتّثنية الممتنع منه الأزل ، فمن وصف الله فقد حدّثه ، ومن حدّثه فقد عدّاه
 « ومن عدّاه فقد أبطل أزلّه ، ومن قال : كيف ؟ فقد استوصفه ، ومن قال : فيم ؟ فقد ضمّنه
 « و من قال علىّ لم فقد جهله ومن قال : أين ؟ فقد أخلا منه ومن قال : ماهو ؟ فقد
 « نعبه ، ومن قال : إليّ ؟ فقد غاياه ، عالم إذ لا معلوم و خالق إذ لا مخلوق وربّ
 « إذ لا مربوب و كذلك يوصف ربّنا و فوق ما يصفه الواصفون » .



((الشرح))

(و رواه محمد بن الحسين ، عن صالح بن حمزة ، عن فتح بن عبدالله مولى بني
 هاشم قال : كتبت إلى أبي إبراهيم عليه السلام أسأله عن شيء من التوحيد فكتب إليّ
 بخطه : الحمد لله الملمم عباده حمده - و ذكر مثل ما رواه سهل بن زياد إليّ قوله - و
 قمع وجوده جوائل الأوهام - ثم زاد فيه أوّل الدّيانة به معرفته (الدّيانة مصدر
 بمعنى الإطاعة والانتقاد يقال دان بكذا ديانة فهو متدين والدّين ما يتدين به
 الرّجل والملة والورع وشاع ذلك في الشرع إطلاقه على الشرايع الصادرة بواسطة
 الرّسل عليهم السلام ، و اعلم أنّ معرفة الصانع على مراتب : الأولى وهي أدناها أن يعرف
 إنّ لهذا العالم صانعاً ويصدق بوجوده ؛ الثانية أن يترقى إلى توحّده و تنزيهه عن
 الشركاء ؛ الثالثة أن يترقى إلى نفي الصفات التي يعتبرها العقل عنه وهي غاية العرفان
 و منتهى قوّة الإنسان ، و كلّ واحدة من الأوّلين مبدء لما بعدها ، و كلّ واحدة
 من الأخيرتين كمال لما قبلها فلذا قال عليه السلام (و كمال معرفته توحّده ، و كمال

نفي الصفات عنه (توضيح ذلك أن التصديق بوجوده بدليل يقتضيه تصديق ناقص : تمامه توحيد والتصديق بأنه واحد لا شريك له ، ثم هذا التوحيد والتصديق مع الجهل بنفي الصفات عنه ناقص ، تمامه نفيها عنه ووجه نقصانه أنه يستلزم حدوثه ونفي الأزلية عنه كما أشار إليه عليه السلام بقوله (شهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنه غير الصفة) وهي الشهادة بلسان الحال فإن حال الصفة تشهد بحاجتها إلى الموصوف و عدم قيامها بدونه وحال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة و قيامه بدونها فهما متغايران (وشهادتهما جميعاً بالتثنية) (١) إذ هما تشهدان بلسان الحال عند اجتماعهما و تقارنهما بالتثنية والتعدد أعني الذات المعروضة للصفات والصفات العارضة لها (الممتنع منه الأزل) الممتنع صفة للتثنية والأزل فاعله وضمير « منه » يعود إلى التثنية باعتبار أنه مصدر ، وفي بعض النسخ « منها » و بيان ذلك الامتناع أن الواجب حينئذ ليس نفس الذات وحدها ولا نفس الصفة وحدها وإلا لزم افتقاره إلى الغير و أنه ينافي الوجوب الذاتي والغناء المطلق ، بل هو المركب من مجموع الذات والصفة و كل مركب حادث (٢) و كل حادث يمتنع منه الأزل الذي هو عبارة عن عدم الحدوث ، على أن الواجب لو كان نفس الذات وحدها فلا شبهة في أن صفاته الزائدة عليه من كماله فهو ذو كثرة ، و كل ذي الكثرة الذي كماله فيها ممكن لافتقاره إلى غيره ، و كل ممكن حادث ، وقد عرفت أن الأزل

(١) قوله (شهادتهما جميعاً بالتثنية) و بهذا يتبين أن معنى كلامه في الرواية

الاولى « من حده فقد عده » من حده فقد حكم بتجزية ذاته و تركيبه. (ش)

(٢) قوله « و كل مركب حادث » كما ينفي عن واجب الوجود جل شأنه الحدوث

الزمانى كذلك ينفي عنه الحدوث الذاتى أى الاحتياج الى الغير ولا ريب أن المركب مفترق الى اجزائه ولو كان الواجب مركباً و دخل فيه العدد صار مفترقاً الى الاجزاء والمفترق الى الاجزاء ليس واجباً و ان فرض كون الاجزاء قديمة زماناً والمركب مثلها قديماً كذلك و بالجملة المفترق الى الغير ممكن لا واجب و احتياج المركب الى الاجزاء لا يقتضى تأخره

عنها زماناً فالممكن لا يجب تأخره زماناً عن علته. (ش)

يمنع من الحدوث و إذا ثبت المنافات بين الأزل و زيادة الصفات ثبت أن من قال
 بزيادة الصفات فقد أبطل أزله و لذلك فرّع عليه قوله (فمن وصف الله فقد حدّه)
 أي وصف الله بصفات زائدة فقد حدّه بالنجزي والتكثير (ومن حدّه فقد عدّه) (١)
 من جملة المركبات والمعدودات المتكثرة التي ليست له و حده حقيقة (و
 من عدّه فقد أبطل أزله) للمنافاة بين أزله و تعديده على الوجه المذكور (٢) و
 ذلك الوصف ينشأ من الجهل بأمر التوحيد ، ولا يبعد أن يجعل قوله « فمن وصف
 الله ناظراً إلى قوله « بشهادة كل صفة » وقوله « من حدّه » ناظراً إلى قوله « و
 شهادتهما » وقوله « من عدّه » ناظراً إلى قوله « الممتنع ».

(و من قال : كيف ، فقد استوصفه) أي طلب وصفه لأن « كيف » سؤال عن
 الكيفية والصفة (و من قال : فيم ، فقد ضمنه) بأحد الوجوه المذكورة (و من قال
 علي ما فقد جهله) لأن من قال : هو « لا شيئاً » من كونه فوقه و قعود عليه . فقد أجرى
 عليه صفات الخلق و من أجرى عليه صفاتهم فهو جاهل به . وفي بعض النسخ فقد
 حملته ، بالحاء والميم (و من قال : أين ، فقد أخلا منه) لأن أين سؤال عن الحيز
 والجهة فمن قال : أين فقد جعله في حيز وجهة ، و من جعله فيهما فقد أخلا منه
 سائر الأحياء والجهات كما هو شأن الجسم والجسمانيات و هو باطل لأنّه تعالى
 في جميع الأحياء بالعلم والإحاطة أو فقد أخلا منه صفات الإلهية والربوبية و
 هي النزّه عن كونه في الأين لأنّه من لواحق الأجسام أو فقد برىء منه من
 قولهم فلان خلي منك أي بريء (و من قال : ما هو ، فقد نعتّه) بأنّه محدود

(١) قوله « فقد عدّه » الأولى أن يقال فقد أدخل التكثير والتعدد في ذاته باثبات

صفة و موصوف كما قال (ع) : « شهادتهما جميعاً بالثنية » . (ش)

(٢) قوله « و تعديده على الوجه المذكور » والانصب بسباق الكلام أن يقال من

عدّه و أدخل التكثير في ذاته فقد جعله مركباً والمركب محتاج إلى أجزائه فلا يكون أزلياً
 واجب الوجود غير محتاج إلى اللفظ ولا يخفى أن احتياج المركب إلى الأجزاء احتياج مستمر
 حدوثاً و بقاء . (ش)

معروف بكنه حقيقته، لأن «ما هو» سؤال عن ذلك و هو جهل به إذ لا يعرف حقيقته إلا هو (ومن قال : إلى م، فقد غاياه) أي جعل لوجوده غاية ينهي فيها وينقطع بالوصول إليها وهذا محال على الوجود الحق بالذات (عالم إذ لا معلوم) لأن علمه بالأشياء بنفس ذاته التي هي مبدء الانكشاف للأشياء عندها لا يتوقف على وجود الأشياء بل علمه بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها (وخالق إذ لا مخلوق) الخلق بمعنى التقدير و هو مقدر للأشياء في الأزل قبل وجودها ولوا ريد بالخلق معنى الإيجاد لورد أن الخالقية بهذا المعنى مع المخلوق لا قبله (١) و في الأزل

(١) قوله « مع المخلوق لا قبله » لما كانت نسبة جميع الازمنة إليه تعالى على السوية نظير نسبة جميع الامكنة إليه صدق أن اختصاص المخلوق بزمان خاص و مكان معين لا يوجب اختصاص الخالق أيضاً بهما، وقد مثلنا سابقاً بما عليه أهل عصرنا من تقدير سير النور زماناً و ما يقولون من أن نور بعض الكواكب يصل إلينا بعد مضي سنين ، و لعلنا نرى كوكباً في موضع بعينه وصفة بعينها ولا يكون هو كذلك بل كان عند ارسال النور في ذلك الموضع لا عند وصول النور إلى أعيننا بل لعله انعدم و تلاشى و نحن نراه متلاثلاً في جوا السماء فنحن نرى ما مضى و كان في زمان سابق كما نرى ما هو موجود في زماننا في الامكنة القريبة والله تعالى محيط بجميع الامكنة والازمنة و مسألة ربط الحوادث بالتقديم من اصعب المسائل كذلك احاطة الدهر بالزمان .

و اما مسألة ربط الحوادث بالتقديم فالكلام فيها أن واجب الوجود لا يجوز أن يمنع الفرض والوجود ولا أن يغير ارادته و حكمه و بهتم يوماً بشيء و ينصرف عنه و يتوجه إلى شيء آخر الا اذا كان التغير و عدم الاستعداد من جهة الممكنات فاذا لم يكن لشيء استعداد الوجود أو لا يكون في وجوده مصلحة لم يوجد و ان كان مستعداً أفاض عليه الوجود كما قال و ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . و بالجملة التغير دائماً من جهة الممكنات لا من جهته و نسبته إلى جميع الازمنة على السوية، والاشكال في تصور عدم تأثير تغير الممكنات في نسبته إلى الله، ولا يتقبل الناس ان الله تعالى يكون مشاهداً مدركاً لادم و نوح في زماننا المتأخر كما كان براهيم و كان قاهراً عليهما عند وجودهما ، و إما ما يقال أن الحوادث المتتالية في الزمان مجتمعة في الدهر فتشير إليه ان شاء الله. (ش)

اللهم إلا أن يقال اتصافه تعالى بوصف الإيجاد قبل المخلوق لأن إيجاد الشيء عبارة عن إعطاء الوجود إيّاه فهو مقدّم بالذات على وجود ذلك الشيء لاستحالة إيجاد الموجود ولكن فيه بُعد من وجهين: الأول أن هذا التوجيه يجعل الكلام قليل الفائدة لظهور أن إيجاد كل شيء قبل وجوده فلا فائدة في التعرّض لبيانّه. الثاني أن المقصود بيان تحقق هذا الوصف أعني الخالقية له تعالى في الأزل وإفادة استحقيقه لاسم الخالق أزلاً، وهذا التوجيه لا يفيد ذلك بل ينافيه (و ربّ إذ لا مربوب) قد علمت معنى ربوبيته ووجه تقدّمها على المربوب آنفاً. (و كذلك يوصف ربنا و فوق ما يصفه الواصفون) فوق إمّا عطف على «يوصف» بتقدير يوصف أو حال «عن ربنا» وفيه إيحاء إلى أن ما وصفه الواصفون ليس رباً والرّب فوقه بالرّبوبيّة والشرف و الوصف اللاحق به و ما وصفوه فهو مخلوق مصنوع مثلهم.



((الاصل))

٧- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن أحمد بن النضر وغيره، عمن ذكره. عن عمرو بن ثابت، عن رجل سمّاه، عن أبي إسحاق السبيعي، عن الحارث الأعور قال: خطب أمير المؤمنين عليه السلام خطبة بعد العصر، فعجب الناس من حسن صفة و ما ذكره من تعظيم الله جلّ جلاله، قال أبو إسحاق: فقلت للحارث: أو ما حفظتها قال: قد كتبتها فأملأها علينا من كتابه: الحمد لله الذي لا يموت ولا تنقضي عجائبه، لأنّه كل يوم في شأن من إحداه، بديع لم يكن، الذي لم يلد فيكون في العزّ مشاركاً ولم يولد فيكون موروثاً، هالكاً، ولم تقع عليه الأوهام فتقدّره شجاً مائلاً ولم تدركه الأبصار فيكون بعد انتقالها حائلاً، الذي ليست في أوليته نهاية ولا آخريته حدٌ ولا غاية، الذي لم يسبقه وقتٌ ولم يتقدّمه زمانٌ، ولا يتعاوره زيادة ولا نقصان ولا يوصف بآين ولا بهم ولا مكان، الذي بطن من خفيات الأمور و ظهر في العقول بما يرى في خلقه من علامات التدبير، الذي سئل الأنبياء عنه فلم تصفه بحد ولا ببعض»

« بل وصفته بفعاله و دللت عليه بآياته لاستطيع عقول المتفكرين جرده ، لأن »
 « من كانت السماوات والأرض فطرته و ما فيهن و ما بينهن و هو الصانع لهن . »
 « فلا مدفع لقدرته ، الذي نأى من الخلق فلا شيء كمثلته ، الذي خلق خلقه لعبادته »
 « وأقدرهم على طاعته بما جعل فيهم ، و قطع عذرهم بالحجج ، فعن بينة هلك من »
 « هلك و بمنه نجا من نجا والله الفضل مبدءاً و معيداً ، ثم إن الله وله الحمد - »
 « افتتح الحمد لنفسه و ختم أمر الدنيا و محل الآخرة بالحمد لنفسه ، فقال : وقضى »
 « بينهم بالحق ، و قيل : الحمد لله رب العالمين . »

« الحمد لله اللائس الكبرياء بلا تجسيد و المرئى بالجلال بلا تمثيل و المستوي »
 « على العرش بغير زوال و المتعالي على الخلق بلا تبعاد منهم و لا ملازمة منه لهم ، »
 « ليس له حد ينتهي إلى حده و لا له مثل فيعرف بمثله ، دل من تجبر غيره ، و صغر »
 « من تكبر دونه و تواضعت الأشياء لعظمته و انقادت لسلطانه و عزته و كملت »
 « عن إدراكه طرف العيون و قصرت دون بلوغ صفته أو هام الخلائق ، الأ و ل قبل كل »
 « شيء و لا قبل له و الآخر بعد كل شيء و لا بعد له ، الظاهر على كل شيء بالقهر له و المشاهد »
 « لجميع الأ ما كن بلا انتقال إليها ، لا تلمسه لأمسة و لا تحسه حاسة ، هو الذي في السماء »
 « إله و في الأرض إله و هو الحكيم العليم ، أتقن ما أراد من خلقه من الأشباح »
 « كلها لا يمثال سبق إليه و لا لغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه ، ابتداء ما أراد ابتداءه »
 « و أنشأ ما أراد إنشاءه ، على ما أراد من الثقلين الجن و الانس ، ليعرفوا بذلك »
 « ربوبيته و تمكن فيهم طاعته . »

« نحمده بجميع محامده كلها ، على جميع نعمائه كلها ، و نستهديه لمراده »
 « أمورنا و نعوذ به من سيئات أعمالنا و نستغفره للذنوب التي سبقت منا و نشهد »
 « أن لا إله إلا الله و أن محمداً عبده و رسوله ، بعنه بالحق نبياً دالاً عليه و هادياً ، »
 « إليه ، فهدى به من الضلالة و استنقذنا به من الجهالة ، من يطع الله و رسوله فقد »
 « فاز فوزاً عظيماً و نال ثواباً جزيلاً و من يعص الله و رسوله فقد خسر خسراً نالاً ، »

« مبيناً، واستحقَّ عذاباً أليماً، فابذعوا بما يحقُّ عليكم من السمع والطاعة وإخلاص »
 « النصيحة وحسن المؤازرة وأعينوا على أنفسهم بلزوم الطريقة المستقيمة وهجر »
 « الأمور المكروهة، وتعاطوا الحقَّ بينكم وتعاونوا به دوني وخذوا على يد الظالم »
 « السفية و مروا بالمعروف وانها عن المنكر، واعرفوا لذوي الفضل فضلهم، عصمنا »
 « الله وإياكم بالهدى وثبتنا وإياكم على التقوى وأستغفر الله لي ولكم ».

((الشرح))

« عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن أحمد بن النضر
 وغيره عمن ذكره، عن عمرو بن ثابت (لعنه عمرو بن أبي المقدم الممدوح من
 رجال السجاد والباقر والصادق عليهم السلام) عن رجل سماه عن أبي إسحاق السبيعي
 عن الحارث الأعور (هو الحارث بن قيس الأعور قال العلامة: زوال الكشي في طريق فيه
 الشعبي أنه قال لعلي عليه السلام إني أحبك ولا يشك بهذا عندي عدلته بل ترجيح ما (١)
 (قال خطب أمير المؤمنين عليه السلام يوماً خطبة بعد العصر فعجب الناس من حسن صفته) أي
 من حسن وصفه للرب (و ما ذكره من تعظيم الله تعالى قال أبو إسحاق فقلت
 للحارث أو ما حفظتها) الهمزة للاستفهام و الواو للعطف على محذوف أي
 اسمتها و ما حفظتها (قال: قد كتبتها (٢) فأملأها علينا من كتابه: الحمد لله الذي

(١) فيه اشتباه وفي الخلاصة بعد عنوان والحارث بن قيس، عنوان الحارث الأعور و

ساق الكلام كما في المتن و المراد الحارث بن عبد الله الأعور كما هو الظاهر .

(٢) قوله و قال كتبتها ، كتبها بجميع ألفاظها و خصوصياتها أو أختار منها ما قدر

على حفظها و كذلك كانوا يحفظون خطب الأمراء والخلفاء و سائر النسخاء ففي كتب
 التواريخ نقل قدر واف من خطب قس بن ساعدة و سحبان وائل و حجاج بن يوسف و
 غيرهم و احتمال حفظ جميع خصوصيات الألفاظ بعيد لاختلاف الروايات في خطبة واحدة
 اللهم الا ما ينشئ بالخاطر من لفظ بديع و معنى طريف أطرف و أبدع من سائر
 كلمات الخطبة، و لذلك قد يقول المؤرخون فكان مما حفظ من خطبة مثلاً، و معلوم أن
 المنقول ربما يتم قراءته في خمس دقائق، أو عشر، و لم يكن الخطبة قصيرة بهذا
 الحد. (ش)

لا يموت (وصف له بالذوام بسبب سلب الموت عنه لأن الموت انقطاع تعلق الروح عن البدن و رجوع الخلق إلى الحق لزوال القوة المزاجية و كل ذلك عليه سبحانه محال وإنما افتتح بالحمد لتعليم الخلق يلزوم الثناء على الملك الوهاب والاعتراف بنعمته عند الافتتاح بالخطاب لاستلزام ذلك ملاحظة حضرة الجلال و الالتفات إليها عامة الأحوال ، و ابتدأ بعده بالصفات السلبية الدقيقة وهي أن التوحيد المطلق والإخلاص المحقق لا يتحققان إلا بتفويض جميع ماعداء عن لوح النفس و طرحه عن درجة الاعتبار و ما لا يتحقق الشيء إلا به (١) كان اعتباره مقدماً على اعتبار ذلك الشيء ، ولما كان معلماً لكيفية السلوك إلى الحق وكانت العقول قاصرة عن إدراك حقيقته والأوهام حاكمة بمثليته تعالى لمدرجاتها بدأ بذكر السلب لأنه مستلزم لغسل درن الحكم الوهمي في حقه تعالى عن لوح الخيال حتى إذا ورد عقبه ذكره تعالى بما هو أهله ورد على ألواح صافية من كدر الباطل فانتفش كما قيل «فصادف قلباً خالياً فتمكنه» (ولا تنقضي عجائبه) التي

(١) قوله و ما لا يتحقق الشيء إلا به ، ينسب به الذاتيات والجزاء و أنها مقدمة على المركب منها تقدماً بالذات و قلنا سابقاً أن أقسام التقدم الخمسة المشهورة متعارفة عند الناس و يستعملونها في محاوراتهم و ليس التقدم عندهم منحصرأ في التقدم بالزمان كما توهمه بعض الظاهريين، يقولون في التقدم المكاني رأيت زيدا و هو شاب جلس مقدماً على الشيوخ و في التقدم بالصرف أن نبينا (ص) مقدم على سائر الأنبياء ويقولون في التقدم الذاتي تحركت اليد فتحرك المفتاح و لو عكست القول و قلت تحرك المفتاح فتحركت يدي غلطوك لدلالة الفاء على الترتب والتأخر و ليس حركة اليد بعد حركة المفتاح بل قبله و عوام العجم أيضاً يستعملون هذه المعاني في محاوراتهم في الفارسية نعم تعدد أقسام التقدم و معرفة الاصطلاحات خاص بأهل العلم . و هذا نظير الواجب و الممكن و الممتنع بمعرفة الطفل الصغير والشيخ الكبير والجاهل البدوي والعامي القروي وإن لم يميزوا الاصطلاح و الدور و التسلسل يمتدح بطلانها جميع الناس و يختص بتقرير الدليل عليه العلماء و هكذا . (ش)

كلما تأملنا الإنسان وأجال فيه البصر يجد من كمال قدرته وآثار حكمته فوق ما وجده في بادي النظر (لأنه كل يوم في شأن من إحداث بديع لم يكن) الشأن الأمر والحوال وهو سبحانه في كل زمان من الأزمان يحدث في عالم الإمكان على وفق الحكمة والقضاء الأزلي ما هو محل العجب العجيب الذي يحارفيه أبصار البصائر من أفعال غريبة وأشخاص جديدة وأحوال بدیعة لم يكن شيء منها قبل ذلك قال القاضي: وفي الحديث من شأنه أن يغفر ذنباً ويغفر كبرياً ويرفع قوماً ويضع آخرين وهو رد لقول اليهود إن الله لا يقضي يوم السبت شيئاً انتهى. أقول: هو أيضاً رد على من ذهب أنه تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما عليه الآن معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ولم يتقدم خلق آدم ﷺ على خلق أولاده والتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها لا في حدوثها (١) وهذا المذهب مأخوذ من (٢) أصحاب الكمون والظهور من جملة الفلاسفة كما أشار إليه صاحب الملل.

(١) وفي ظهورها لا في حدوثها ظاهر هذا الكلام غير معقول، اللهم الآن يرجعوا إلى ما قالوا في الفرق بين الدهر والزمان وأن الأمور المترتبة في الزمان مجتمعة في الدهر وربما يمثل ذلك بخيط ملون بالوان مختلفة تمشي عليه نملة ترى كل لون إذا حاذيها، وأما الإنسان فيرى جميع الالوان دفعة واحدة، ولما كان واجب الوجود علة الملل ووجود كل موجود إنما هو بإضافته الاشراقية والرابطة التي بينه تعالى وبين المخلوق أقوى وأشد من كل رابطة، وقلنا إن رابطة النور تقتضي رؤية الإنسان شيئاً مضي و موجات الهواء تقتضي سماعنا لاصوات مشت فلم يستبعد أن يرى الله ويسمع ويحيط بقدرته على جميع ماضى وما سيأتي دفعة واحدة وليس معنى اجتماع المترتبات في الدهر نفى الزمان عنها ولا عدم الترتب بينها وميتها في الزمان بل ميتها و اجتماعها في علم الباري وحضورها عنده دفعة واحدة وقدرى عليها جميعاً. (ش)

(٢) قوله ذو هذا المذهب مأخوذة أصحاب الكمون والبروز طائفة من قدماء فلاسفة اليونان أورد الشيخ في الشفا مذهبهم وزيقه في الفصل الرابع من الفن الثالث من الطبيعيات وحاصل مذهبهم أن ما نرى من استحالة العناصر بعضها إلى بعض كالماء يتبدل تارة مثلاً

والنحل (الذي لم يلد فيكون في العزّ مشاركاً) يمكن إرجاعه إلى قياس استثنائي تقريره لو كان له و لدكان في العزّ والجلال مشاركاً معه و التالي باطل إذ لا عزيز على الإطلاق سواء فالمقدّم مثله ، بيان الملازمة أن ولد العزيز عزيز مثله و قد سلك ^{الطريق} في ذلك سبيل المعتاد الظاهر في بادي الرأى والاستقراء وهو أن كل ولد يلحق بأبيه في العزّ والدّل وإن لم يجب ذلك في العقل والاستقراء مما يستعمل في الخطابة و يحتج به فيها إذ غاية الاقناع (ولم يولد فيكون موروثاً هالكاً) أي لو كان مولوداً لكان موروثاً هالكاً يرثه من خلفه و هو تنزيه له عن صفات البشر إذ العادة أن كل مولود من الإنسان يهلك فيرثه من خلفه والبرهان على استحالة كونه والدأ و مولوداً أن ذلك من لواحق الشهوة الحيوانية فتوابع القوة الجسمانية و قدسه تعالى منزّه عنها (ولم تقع عليه الأوهام فتقدّره سبحانه مثلاً) المائل القائم والمائل أيضاً المشابه يعني لم تدركه الأوهام فإنّها إن أدركته قدّرت شخصاً متصباً قائماً و صورة شبيهة بصورة الجسم والجسمانيات لأن الوهم إنما يدرك الأمور المتعلقة بالمادّة و شأنه فيما يدركه أن يستعمل المتخيلة في تقديره بمقدار معين ووضع معين ويحكم بأن ذلك مبلغه ونهايته فلو أدركته الأوهام لقدّرت شخصاً معيناً قابلاً على مقدار معين وصوّرت بصوره معينة في محلّ معين تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (ولم تدركه الأبصار فيكون بعد انتقالها حايلاً)

ليس استحالة بالحقيقة إذ لا يجوز تغير ماهية شيء إلى غيرها فلا يصير شيء شيئاً أصلاً فما خلق في أول وجوده مثلاً حديداً أو نحاساً أو كبريتاً أو غيرها فهو يبقى على ماهيته و صورته النوعية أزلاً و أبداً إلا أن في كل منها سائر الأشياء كأمثلة فالنار كأمثلة في الهواء ومخلوقة فيه غير ظاهرة و إنما يظهر بالاشتغال وشاركتهم أهل عصرنا في قولهم بدم استحالة العناصر ولكن يخالفونهم في أن المواليد بالتركيب والامزجة لا بالبروز فكل حادث عندهم بشر كتيب و مزاج أو تحليل ولا يستحيل شيء إلى شيء آخر إلا بزيادة عنصر فيه أو نقص ولا حاجة فعلاً إلى نقل مذهبهم ولا فائدة فيه. (ش)

حال الشيء يحول إذا انقلب حاله وكل متغير حائل. كذا في النهاية. يعني لا تدركه
 الأبصار قائمها إن أدركته كان بعد انتقال الأبصار عنه متغيراً و منقلباً عن الحالة
 التي كانت له عند الأبصار وهي المقابلة والمحاذاة والوضع الخاص وغير ذلك من
 الأمور المعبرة في الرؤية إلى حالة أخرى مغايرة للأولى فيوصف تارة بالمقابلة
 والمحاذاة مثلاً وتارة بالتالمقابلة والتالمحاذاة ، وذلك لا يليق بقدس الحق لأن
 نسبته إلى جميع الأشياء والأحيار والأوضاع والأشخاص والأوقات والأزمنة و
 الأمكنة على السواء لا تتغير ولا تبدل أصلاً و أبداً ، فنسبته إلى الشرق كنسبته
 إلى الغرب ، ونسبته إلى السماء كنسبته إلى الأرض ، ونسبته إلى زيد و إبصاره لشيء
 كنسبته إلى زيد وإبصاره لشيء آخر ، ويحتمل أن يكون لفظة «بعد» بضم الباء ويكون
 اسم «يكون» . والحاصل حينئذ بمعنى الحائر ، يعني لا تدركه الأبصار لأنها لو أدركته
 كان بعد انتقال الأبصار إليه مانعاً من رؤيته لأن من شرايط الرؤية هو القرب المتوسط
 والتلازم باطل لأن ذلك شأن ذوات الأحيار التي يتصور فيها القرب والبعد بحسب
 المسافة ، و قدس الحق منزّه عن ذلك (الذي ليست في أوليته نهاية ولا آخريته
 حد ولا غاية) إذ العدم لا يسبق الوجود الأزلي ولا يلحقه (الذي لم يسبقه وقت و
 لم يتقدمه زمان) الوقت جزء الزمان ولما كان جل شأنه خالق الوقت والزمان
 وجب أن يتقدمهما فلا يتصور تقدمهما عليه (ولم يتعاوره) أي لم يأخذه على
 سبيل التبادل والتناوب (زيادة ولا نقصان) لأنهما من لوازم الكم والكميات (ولا
 يوصف بأين ولا بيم ولا مكان) أي لا يوصف بالحصول في الأين ولعل المراد بالأين
 الجهة دون المكان لئلا يلزم التكرار ، و صح إطلاق الأين على الجهة لكمال
 المناسبة بينهما في أنهما مقصد للمنتحر كالأول باعتبار الحصول فيه والثاني باعتبار
 الوصول إليه والقرب منه ، و كذا لا يوصف بما هو لأن وصفه به يستلزم وصفه
 بأنه يمكن معرفة كنه حقيقته لأن «ما هو» سؤال عن كنه الحقيقة ، و كذا لا يوصف
 بالكون في المكان لاستحالة افتقاره إلى المكان (الذي بطن من خفيات الأمور)
 أي أدرك الباطن من خفيات الأمور يعني نقد علمه في بواطنها لأنه عالم السر

والخفيات ، و يحتمل أن يكون المراد أنه باطن خفي داخل في جملة خفيات الأمور و لما كانت بواطنها أخفى من ظواهرها كان المفهوم من كونه بطن منها أنه أخفى منها عند العقول و غيرها من القوى المدركة ، و ذلك لأن الإدراك إما حسى وإيماعقلي ولما كان عز وجل مقدساً عن الجسمية منزهاً عن الوضع والجهة استحال أن يدركه شيء من الحواس الظاهرة و الباطنة ، ولما كان ذاته بريئة عن أنحاء التركيب استحال أن يكون للعقل اطلاع عليها ولكنه فضفاؤه إذن على جميع الإدراكات والمدرجات ظاهر و كونه أخفى الأمور الخفية واضح (و ظهر في العقول بما يرى في خلقه من علامات التدبير) إذ بآيات قدرته و تدبيره و علامات صنعته و تقديره تجلّت ذاته في عقول العارفين (١) و ظهرت صفاته

(١) قوله « تجلّت ذاته في عقول العارفين » أكثر العلوم الحاصلة للإنسان مبدءها الاتصال الدقيق من ملاحظة مقدمات حصلت بنير اختيار و يسميها المنطقيون الحدس و هو يقود اليقين و ليس مراد فاللفظ والتخمين كما في اصطلاح الناس و مثاله المعروف نور القمر مستفاد من الشمس إذ راوا ارتباطاً دائماً بين اختلاف تشكلات القمر و وضعه من الشمس قالوا ان نوره منها وأمثلة ذلك في الهيئة وسائر العلوم كثيرة و ربما يسمى أصحاب هذا الحدس القوى اهل زماننا عبقرياً و في الفارسي الدارج ناهية و ظاهراً معرفة الناس بالله المدبر الحكيم لم يكن خارجاً من القاعدة الكلية في استنباط سائر أسرار الكون ففي زمان قديم لانعلم تاريخه تنبه رجل عبقري لان الارض كرة ولانعلم اسم ذلك الرجل و-يشتهر ولا زمانه كذلك تنبه من طريق العقل رجل لانعلم اسمه و سائر شخصاته أن مبدء هذا العالم فاعل حكيم عالم فعل مافعل لفاية. أما من جهة تعليم الانبياء و الالهام فاوّل من علم التوحيد آدم ابوالبشر وليس هو مراد امير المؤمنين (ع) في هذا الموضع بل مراده الظهور في العقول من ملاحظة علامات التدبير و طريق تنبه العقل ما ذكره (ع) فان الانسان لما نظر في الافاق و في نفسه خصوصاً بعد معرفة شيء من التشريع والطب تنبه لان صانعه ليس موجوداً غير شاعر كما يشبه من صنائع يد الانسان و اتقان فعله مهارة صانعه وما يقال من أن اول من عرف الله تعالى بالعقل هو سقراط الحكيم أو انكساغوراس أو غيره فانما عني في اليونانيين وفلاسفتهم وما *

في صدور العالمين، وقد حدث على التفكير فيها والنظر إليها للاستدلال بها على وجود الصانع و صفاته قوله تعالى أولم يتفكروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق

* في توحيد المفضل عن الصادق (ع) أن أرسطوطاليس هو الذي بين خطأ من تقدمه من نفي العمد والتقدير فمراده (ع) أن هذا الحكيم أول من بينه ببيان علمي استدلالى ظهر الحق بقوله ونسخ قول الطبيعيين نسخاً بيناً أوجب اعراض العقلاء عنهم، و أما أصل تنبيه الانسان لوجود الحق تعالى كان سابقاً في الأمم البتة و ان لم يبينوه كما بين أرسطوطاليس . و أما جماعه من العوام وحمقاء الافرنج واصحاب الحرف والمصناعات منهم فقد تروهم و ان الانسان انما ينسب الامور الى الله تعالى و تدبيره لانه جاهل بالاسباب الطبيعية و لما عرف تلك الاسباب عرف استغناء العالم عن الله - واذ بالله - مثلاً ما لم يعلم أن لنمو النبات وتكون الجنين في الرحم و نزول المطر وهبوب الرياح وغير ذلك أسباباً نسبتها الى فعل الله و لما علم أن المطر يصعد الرطوبات الى الجو البارد و تبدل البخار و كذلك سائر الاسباب أنكر أن يكون لله تعالى تأثير في الاعتراف والايمان بالله تعالى عندهم من الجهل، والالحاد والكفر من العلم، وقد رأيت كتاباً لرجل منهم يسمى يا غوسيت كنت طول الكلام في ذلك وأتى بأمور تخالف الحس و ما تعلم من التاريخ . و نقل عن بعض ملائحة شعراء العرب حاصل ما في ذلك الكتاب:

اثنان في الدنيا فذو عقل بلا دين و آخر دين لا عقل له

و انما قلنا انه مخالف للحس والتاريخ لاننا نرى الجهل بالامور الغيبية مقدماً على العلم بها في التاريخ كما أن جهل الناس بكروية الارض كان قبل علمهم، وجهلهم بالتشريح و خواص الادوية قبل علمهم، وجهلهم بيلة الخسوف والكسوف و أسبابهما قبل علمهم كذلك كان جهلهم بمبدء حكيم، قادر لا يرى قبل علمهم به، ونعلم ان ارسطوطاليس وانكسارغوراس وغيرهما كانوا اعلم الناس جميعاً بالامور الطبيعية و كانوا عالمين بان نزول المطر من استحاالة البخار الصاعد من الارض كما نص ارسطو في كتابه عليه و على سائر الامور الطبيعية و مد ذلك اعتراف بوجود المبدء الحكيم و بقاء النفس، وبالجملة الحق ما ذكره أمير المؤمنين (ع) من أن معرفة الله تعالى بالنظر والتفكير انما حصل للانسان بعد تأمله في خلقه لما يتوله هذه الجهال ان اعترافهم بالمبدء كان قبل التفكير والنظر والتأمل.. (ث)

الله من شيء - الآية وقوله تعالى «سريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» وهذا الطريق هو طريق المؤمنين وسائر فرق المتكلمين فإنهم يستدلون أولاً على حدوث الأجسام (١) والأعراض ثم يستدلون بحدوثها و تغيراتها على وجود الصانع ، ثم يستدلون بالنظر في أحوال المخلوقات على صفاته واحدة واحدة ، مثلاً يستدلون بحكامها وإتقانها على كون صانعها عالماً حكيماً قادراً وبتخصيصها بأمر ليس للآخر (٢) على كونه مريداً وبالطاقة خلق بعضها و

(١) قوله أولاً على حدوث الأجسام ، يعنى بالدليل العقلي اذ يريد به اثبات الواجب تعالى كمال قال ثم يستدل بحدوثها على وجود الصانع ولا يجوز التمسك هنا باجماع المسلمين ولا بظاهر الكتاب والاختيار لان حجية الاجماع و ظاهر النصوص بعد اثبات الواجب تعالى والنبوة والكتاب كما مر في الصفحة ٢٠٠ من هذا الجزء وفي مواضع اخر. (ش)

(٢) قوله (بتخصيصها بأمر ليس للآخر ، ولكن ارادة الله تعالى ليس جزافاً بغير علة و مرجح بل يكون تخصيص ارادته بشيء دون شيء يحصل استعداد مرجح لقبول الفيض كما قبل دأى الله ان يجرى الامور لا بأسيا بها ، و اذا اراد الله شيئاً هيأ أسبابه و هذا جار في كل شيء قال تعالى حتى يغيروا ما بانفسهم و اثبات الممد والتدبير والارادة هو الاصل في التوحيد المفارق بين المتأله والمحدث والا فالمبدء الواجب مما اتفق عليه كل الناس الا ان المتأله يقول انه فعل ما فعل بعمد و ارادة والمحدث يقول هو غير شاعر ولا مريد و في توحيد المفضل بعد نقل كلام الامام (ع) في فوائد كثير من اعضاء الانسان قال المفضل فقلت يا مولاي ان قوما يزعمون ان هذا من فعل الطبيعة فقال سلهم عن هذه الطبيعة هي شيء له علم وقدرة على مثل هذه الافعال ام ليست كذلك ؟ فان اوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنهم من اثبات الخالق فان هذه صفته و ان زعموا أنها تفعل هذه الافعال بغير علم ولا عمد وكان في افعالها ما قد براء من الصواب والحكمة علم أن هذا الفعل للخالق الحكيم و ان الذى سموه طبيعة هو سنة في خلقه جارية على ما اجراها عليه انتهى . قال العلامة المجلسي - رحمه الله - في بيان ذلك : والذى صار سبباً لذهولهم ان الله تعالى أجرى عادته بأن يخلق الاشياء بأسبابها فذهبوا

دقته على كونه لطيفاً و كذلك الحكماء الطبيعيون يستدلون بوجود الحركة على محرك و بامتناع اتصال الحركات لا إلى أول على وجود محرك أول (١) غير

إلى استقلال تلك الاسباب في ذلك انتهى. وهذه الاسباب هي التي تسمى في اصطلاح الحكماء معدات ويحصل بها الشيء الامكان الاستعدادي السابق على وجود الحوادث الزمانية فيستند البذر لقبول صورة النبات بأسباب هي الماء والارض والسماء والحرارة والنور وغير ذلك وقال العلامة المجلسي (ره) أيضاً يعلم بعد الاعتبار والتفكير أن الكل مستند الى قدرته و تأثيره تعالى و انما هذه الاشياء وسائل وشرايط لذلك، ثم انه -رحمه الله- أفكر في بعض المواضع الامكان الاستعدادي وأن اثبتة هنا وله وجه ليس ههنا موضع ذكره . (ش)

(١) قوله وعلى وجود محرك اول غير متحرك لا ريب أن الجسم يتحرك في الجملة وصفات الاجسام وافعالها أما ان تكون ذاتية طبيعية و تكون علة ثبوتها لها ذات الاجسام كالبرودة والميعان للماء، والحرارة للنار و اما أن تكون غير طبيعية لا بد ان تكون لها علة من خارج ولا ريب أن الحركة من حيث هي حركة ليست ذاتية طبيعية بحيث تكون ذات الجسم يقتضيها بالذات بل الحركة دائماً للوصول الى غرض وغاية اذا وصل الجسم اليه سكن و معنى كون الحركة طبيعية في بعض الاجسام أن له غاية يتوخى الوصول اليها بالطبيع فيتحرك لتحصيل تلك الغاية ولا يفل ان يكون الحركة كمالات اولاً بحيث تكون هي بنفسها غاية و مقصودة لان نول المقصود يقتضى السكون والقرار لا الانتقال والفرار والغاية لكل شيء الذي ينتهي اليه الحركات هو الله تعالى و هو المحرك غير المتحرك، منه المبدء و اليه المصير. والحركة الذاتية بغير غاية عيب كما قال تعالى وأزعمتم أنما خلقناكم عبثاً وانكم اليها لاترجعون، الى غير ذلك من الايات. فان قيل غاية الحركة في الجسم تحصيل الحالة الطبيعية كما اشارت اليه ولا يجب أن ينتهي الى المبدء الاول فالماء مثلاً اذا سخن بالتسرب ثم خلى و طبعه تحرك الى البرودة فاذا حصلت سكن لانه وصل الى غايته، قلت كل شيء خلق على صفاته الطبيعية ولولم يكن قاسر يخرج شيئاً عما هو عليه طبعاً لسكن العالم بأسره وبجميع اجزائه على حالة واحدة ولم يحدث شيء جديد ولم يكن شيء موجود و لكن هنا قاسراً لكل شيء يخرج من مقتضى طباعه فننقل الكلام الى ذلك القاسر و تحريكه و غايته في التحريك فلا بد ان ينتهي الى قاسر ثان يحرك القاسر الاول فان كان هو أيضاً متحركاً حثيج

متحرك . ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء أول (الذي سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحد ولا بعض) لامتناعهما في حقه أما الحد فلا أنه ليس له حقيقة مركبة من الذاتيات ولا امتداد منه إلى النهايات وإما البعض فلا أنه ليس له أبعاد لاستحالة التجزئة والتكثر على جناب القدس (بل وصفته بفعاله ودلت عليه بآياته) فإنهم أرسدوا العقول الناقصة إلى الشهادة بوجوده بالنظر في أفعاله العجيبة وآياته الغريبة والتأمل في آثار قدرته وأطوار صنيعته والتفكير في لطائف تدبيره وطرائف تقديره وبيّنوا أن كل ما تصوّرت النفوس من الصور العقلية وأدركته الحواس من الصور الحسية وجب تنزيهه تعالى عنه، وأن الواجب هو الإذعان بوجوده إذعاناً بريئاً من المواد وإلا يقرباً عن مدرجات الحواس ولو احتمل من الأبن والوضع والجهة والمقدار وغير ذلك من لواحق الممكنات وخواص المصنوعات (لا يستطيع عقول المتفكرين جرده لأن من كانت السموات والأرض فطرته وما فيهن وما بينهن وهو الصانع لهن فلا مدفع لقدرته) لأن هذه المصنوعات آيات ظاهرة على وجوده وحكمته وعلامات باهرة على علمه وقدرته لكن ظهورها للعقول يتفاوت بحسب تفاوت مراتب الاستعداد والتفكير على درجات متباعدة ومنازل متفاوتة ومن جرده فإنما جرده لعدم تفكيره في ذواتها وسوء تدبره في صفاتها التي كلها شواهد صدق على وجوده وحدته في الربوبية وتفردّه في الإلهية وتنزّهه عن صفات المخلوقين وتقدّسه عن سمات المصنوعين مع إقرار العقل بدون معارضة الوهم بالتصديق له حتى إن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله . ولذلك إذا وقعوا في مصيبة ودخلوا في بليّة كالغرق ونحوه لم يجدوا ملجأ سواه ولم يدعوا إلا إياه (الذي نأى من الخلق) أي بعد منهم لعدم مشابهته بهم وعدم إدراكهم له (فلا شيء كمثلته) في ذاته وصفاته إذ لا يتصف هو بصفات شيء من الأشياء ولا يتصف شيء من الأشياء بصفاته لأن عالم

يؤلى قاسر ثالث فإن كان غير متحرك ثبت المبدء المحرك غير المتحرك، وهو المطلوب لبطلان التسلسل، وإن كان منحركا احتاج الى محرك غير طبيعة وهكذا . (ش)

الوجوب والغناء مغاير بالكيفية لعالم الامكان والقضاء فلا يوجد ما يليق بأحدهما في الآخر (١) (الذي خلق خلقه لعبادته) ليجذبهم بها إلى جناب عزته ولم يخلقهم عبثاً كما قال : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » وقال : « ما خلقت السموات

(١) قوله « فلا يوجد ما يليق بأحدهما في الآخر » فان قيل يوجد في عالم الامكان العلم والحيوة والقدرة و يتصف بها واجب الوجود أيضاً بل ربما يقال كل ما هنا يجب أن يكون جلاء لما هناك و موجد الشيء ليس فاقداً له، قلنا المقصود أن ما في الامكان مشوب بالنقص و مختلط بالعدم والواجب تعالى يجب أن يكون مبرء من كل نقص، ولا يوجد شيء بنفسه في الواجب وعلم الممكن ممزوج بالجهل وحادث بعد العدم وقابل للزيادة والنقصان وكذلك حياته وقدرته وقد سبق ما يناسب ذلك في شرح قوله (ع) « بتشهير المشاعر عرف أن لا يشعر له » لان المشعر يحكى عن النفس لد لالته على الجسم والانفعال عن المحسوس ولا يقال بتشهير العلماء عرف أن لا علم له لان العلم لا يدل على النفس من انفعال وجسمية وغير ذلك مثلاً اذا تأملت في خلق العين وقوة الباصرة عرفت أن خالق هذا النور يعلم أن في العالم نوراً و لوناً و شيئاً يحمل النور والكون و أن النور يدخل الجسم الشفاف كالزجاج فيعلم أن في العالم جسماً شفافاً و كدرأ و يجب أن يختار للتأثر من النور في الباصرة جسماً شفافاً كالجليدية والقرنية و يعلم أن غذاء هذا الجسم الشفاف يجب أن يكون لطيفاً وهكذا. وعلمه بجميع هذه الامور انما يكون قبل خلقه العين حتى يخلق العين على وفق ما علم وجوب كونها عليه ثم ان الخالق لو كان له عين بالصفات اللازمة للرؤية فان كانت هذه العين نفس ذات الواجب لم يكن جارحة و مشعراً بل كان ذات الواجب عالماً بالمبصرات و ان كانت غير ذات الواجب كانت مخلوقة له و كان الواجب خلقها ليعتقن بها على رؤية الاشياء تعالى الله عنه وقد كان يعلم قبل الخلق ان في العالم نوراً و لوناً و لكل منهما خواص و ان هناك جسماً كدرأ و شفافاً و بالجملة يعلم كل شيء قبل ان يخلق لنفسه عيناً فلا يحتاج الى عين و بتشهير المشاعر عرف أنه قبل تشهير يعلم كل شيء يحتاج عرفانه الى مشعر و هذا نظير أن صانع المنظار يجب أن يكون قبل صنعه عارفاً برؤية و مرئى من غير احتياج الى المنظار. (ش)

والارض وما بينهما لاعبين .

(و أقدرهم على طاعته بما جعل فيهم) من شرائط التكليف مثل العقل و القدرة و غيرهما فمنهم سماع أجابوه ومنهم صماء خالفوه (و قطع عندهم بالحجج) أي بالحجج الباطنة وهي العقول و بالحجج الظاهرة وهي بعث الانبياء و نصب الاوصياء و إنزال الكتب تنبيهاً للغافلين و تذكيراً للجاهلين فقطع عندهم و دفع حجتهم لئلا يقولوا يوم القيمة لولا أرسلت إلينا رسولا يهدينا إلى معرفتك و يرشدنا إلى طاعتك (فعن بيئته هلك من هلك و بمئته نجا من نجا) يعني من هلك بالكفر و الضلال بعد بعث الانبياء و إنزال الكتب و إرشاد الطريق و إكمال العقل فعن وضوح بيئته هلك ، و من نجا عن العقوبة و النكال بالايمان و الكمال فبمئته و إفضاله نجا (و لله الفضل مبدعاً و معيداً) أي لله الفضل و الجود و الزيادة في الاحسان في حال إبداء الخلق و إيجادهم في الدنيا و في حال إعادتهم و إرجاعهم بعد الفناء أما فضله في الإيجاد فظاهر لأنه بالاسبق استحقاق قطعاً ، و أما فضله في الإعادة و ازدياد الاحسان في الآخرة فهو مختص بالمؤمنين المتقين كما قال : « و أزلمت الجنة للمتقين » إلى قوله « و لدينا من يد » ثم أشار إلى استحقاقه للمحمد في البداية و النهاية فضل الحمد و الحديث عليه بقوله (ثم إن الله وله الحمد) هذه الجملة اعتراضية لا محل لها من الاعراب و إنما لم يذكر متعلق الحمد لفصد التعميم أو للإشارة إلى أنه يستحقه لذاته و دئم ، لمجرد التفاوت في الرتب فإن حمله تعالى لنفسه أفضل و أكمل من حمد الغير له (افتتح الحمد لنفسه) في التنزيل أو عند خلق العالم كما قال « الحمد لله فاطر السموات و الأرض » أو عند خلق الانسان و نفخ الروح كما قال : « ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين لأن الحمد هو الثناء الجميل و لا يجب أن يكون ذلك بلفظ الحمد) و ختم أمر الدنيا (لعل المراد بأمر الدنيا ما يتعلق بها من سوء العاقبة و حسننها للمعبود بحسب القضاء الإلهي (و مجل الآخرة بالحمد لنفسه) المجل بالتحريك أو سكون الجيم مصدر يقال مجلت يده مجلاً بفتح الجيم فيهما و مجلت يده مجلاً بكسر

الجيم في الأول وسكونها في الثاني و هو أن يجتمع بين الجلد واللحم ماء من كثرة العمل وشدته و يحصل منه بشرة و يقال له بالفارسية «آبله» وضبطه بعضهم بفتح الميم و سكون الحاء المهملة و هو الجذب و انقطاع المطر و يبس الأرض من الكلاء والمجادلة والكيد ، والمراد به هنا على جميع هذه المعاني هو الشدة و المصيبة على سبيل الكناية يعني ختم أمر الدنيا و ختم شدايد الآخرة وأهسوالها بالحمد لنفسه على القضاء بالحق كما قال (وقضى بينهم بالحق) بإدخال بعضهم الجنة و بعضهم النار (وقيل الحمد لله رب العالمين) على القضاء بالحق و إعطاء كل قوم ما يستحقه من غير ظلم ولا جور ، والظاهر من سياق هذا الحديث أن القائل هو الله تعالى وقبلهم المؤمنون والملائكة ، فإن قلت : ختم شدايد الآخرة بهذا القضاء و هذا القول ظاهر و أما ختم أمر الدنيا بهما فما الوجه فيه؟ قلت هما في الحقيقة مقارنان لختم أمر الدنيا لا انقطاع العمل حينئذ و عند ذلك يتحقق حال كل شخص و يعلم أنه من أهل الجنة أو من أهل النار ، و لذلك قيل : «من مات قامت قيامته».

مركز تكملة برهان

(الحمد لله اللابس الكبرياء بالاجساد والمرتدي بالجلال بالتمثيل) تشبيه الكبرياء والجلال أعني العظمة والرفعة باللباس والرداء في الإحاطة و الشمول ممكنة وتعلق اللبس و الارتداء بهما تخيلية ، و لما كان المتبادر من الكبير والجليل في الأوهام أن يكون ذا جسد و مثال أشار إلى أن وصفه تعالى بهما من غير تجسيد بشخص جسداني وتمثيل بمثال جسماني للتنبيه على أن المراد منهما هو العظمة والرفعة بحسب القدر والرتبة (والمستوي على العرش بغير زوال) لما كان المتبادر من الاستواء في أفهام القاصرين هو الاستقرار أشار إلى تقي إرادة ذلك بسلب لازمه الذي هو الزوال من حال إلى حال والانتقال من وضع إلى وضع لأن كل مستقر على شيء شأنه جواز اتصافه بذلك للتنبيه على أن المراد به معنى آخر يجوز في حقه تعالى و هو الاستعلاء والاستيلاء والغلبة ، و إطلاقه على هذا المعنى أيضاً شايع في العرف واللغة (والمتعالي عن الخلق) بالشرف والعلية

والتنزه عن صفاتهم ولما كان الوهم يتسارع إلى أن ما استعلى على الشيء كان فوقه
إما بتباعد و تراخي مسافة بينهما كالفلك التاسع بالنسبة إلى الأرض أو بمماسة و
التصاق بالتراخي مسافة كالماء بالنسبة إليها أشار إلى دفع ذلك تأكيداً لرد الأحكام
الوهمية بقوله (بالتباعد منهم ولا ملامسة منه لهم) لأن علوّه تعالى ليس علوّاً
مكانياً بل علوّاً معنوياً كما ذكرناه ، و التباعد والتماس إنما يكونان في العلو
المكاني فهذا قرينة لحمل التعالي على غير ما يناوله الوهم (ليس له حدّ ينتهي إلى
حدّه) لأنّ حدّ الشيء في اللغة انتهاء كحدّ الدار و نحوها و في العرف ما
يشرح حقيقة ذاته و ماله من كمال صفاته و ليس له تعالى شيء منهما ، أمّا الأول
فلأنّه من لواحق الامتداد و ليس له سبحانه طبيعة امتدادية و أمّا الثاني فلأنّه
مؤلف من كثرة معتبرة في الحدود و هو سبحانه منزّه عن الكثرة من جميع
الوجوه (ولا له مثل فيعرف بمثله) لتقدّسه عن المماثل و فيه تنزيه له عن التشبيه
والتنظير ، ولعلّ السرّ في إيراد الغاء هنا دون السابق هو الأشار بأنّ المثل متعي
عنه على الإطلاق دون الحدّ فإن له حدّاً بمعنى تميّزه عن غيره بوصفه بما يليق به
و عدم وصفه بما يليق بخلقه إلّا أنّ جواز إطلاق الحدّ على ذلك محلّ كلام (ذلّ
من تجبر غيره وصغر من تكبر دونه) غيره و دونه حالان عن فاعل تجبر و تكبر
والضمير فيهما عائد إليه سبحانه يعني كلّ من تجبر و تكبر غير الله تعالى على خلقه
بشيء ما مثل النسب والحسب والجاه والمال و حسن الهيئة والجمال أولاً بشيء
فهو ذليلٌ صغير حقير عنده تعالى و عند الصالحين من عباده بل عند الفاسقين أيضاً في
الدنيا والآخرة لأنّ العظمة والكبرياء من أخصّ صفاته تعالى و من نازعه في
صفاته فهو بزعمه شريك له ولا شيء أذلّ و أصغر ممّن يدّعي أنّه شريك الباري (و
تواضعت الأشياء لعظمته) لأنّ كلّ شيء من الموجودات و كلّ ذرّة من الممكنات
متواضع لديه موضوع على بساط العجز والافتقار بين يديه و ما ذلك إلّا لملاحظة
عظمته المطلقة التي عجزت العقول عن الإحاطة بها ، و من أنكرها بقلبه ولسانه
فمع تواضع ساير جوارحه و أركانها يتواضع بهما عند نزول المصائب وظهور الموت

و قيام الساعة التي هي محل الدائمة ولكن لا يتقعه ذلك (وانقادت لسلطانه وعزته)
 لأن كل شيء من المصنوعات و كل نوع من المخلوقات متقاد لقضائه و قدرته
 و حكمه و تقديره و منساق على نحو إيجاده و إبقائه و إفناؤه و تدبيره فيجيء على
 نحو ما أراد له من الذوات والصفات و ما قدر له من المقدار والكيفيات و ما ذلك
 إلا لما لحظته سلطانه و عزته و غلبته على جميع الأشياء كما قال سبحانه ثم استوى
 إلى السماء و هي دخان فقال لها و للأرض اثبتا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين
 فقضيهن سبع سموات في يومين و أوحى في كل سماء أمرها (و كلمت عن إدراكه
 ظروف العيون) الظروف بضم الطاء و الراء و الفاء أخيراً الظموح جمع طارف
 بمعنى طامح و في الفايق طرفت عنه أي طمحت يعني حسرت عن إدراكه العيون الطامحة
 المرتفعة إلى الشيء ليراه كما هو ، و هنا احتمالات آخر الأول أن يكون الظروف
 جمع الطرف بالتسكين و هو تحريك الجفن بالنظر كما في المغرب أو هو العين
 كما في الصباح والإضافة حيثئذ بياسته وفيه بعد لأن الطرف بمعنى العين لا يشي
 ولا يجمع لأنه في الأصل مصدر كما صرح به في الصباح ، الثاني أن يكون الظروف
 جمع الطرف بالكسر والتسكين و هو الكريم من الخيل و يراد هنا الكريم مطلقاً
 والمراد بالعيون الكريمة العيون الصحيحة الكاملة في إدراكها . الثالث أن يكون
 الظروف مصدراً بمعنى النظر يقال: طرفت عينه إذا نظرت و ما ذكرناه أولاً هو
 الأحسن والأتم ، وفي بعض النسخ ظروف العين من الطرق بالقاف و هو الدقيق أي
 دقيق العيون أبواب مدركاتها حتى تدخل فيها (و قصرت دون بلوغ صفته أو هام
 الخاليق) لما عرفت أن الوهم لا طريق له إلى قدس الحق و يمكن أن يراد
 بالأوهم ما يتناول العقل أيضاً لعدم استغنائه في الإدراك عن الاستعانة بالوهم غالباً
 ولأن العقل في باب معرفة الحق مثل الوهم في أن ما أدركه لا يوجد في عالم
 القدس (الأول قبل كل شيء ولا قبل له والآخر بعد كل شيء ولا بعد له) قد مر
 شرح ذلك مفصلاً (الظاهر على كل شيء بالقهر له) على الإيجاد و الافناء و
 أجراء جميع ما أراد فكل شيء مسخر مغلوب له عند حكمه وإرادته ، عاجز مقهور تحت

قهره و غلبته و ليس ظهوره عليه بمعنى الرُّكوب والنسَم لذرّاء كما مرّ (والمشاهد لجميع الأماكن) بالعلم والإحاطة (بلا انتقال إليها) لأنّ الانتقال من خواصّ الأجسام المنزّهة قدسه عنها وهذا قرينة لصرف شهوده لجميع الأماكن عن الحلول فيها إلى ما ذكرناه لاستحالة ذلك بدون الانتقال (لأنلمسه لامسة ولا تحسّه حاسة) لأنّه ليس من الكيفيات العلموسة والمحسوسة (هو الذي في السماء إله و في الأرض إله) لاستحقاق العبادة والالهيّة بالنسبة إلى أهل السماء و أهل الأرض جميعاً وقد مرّ شرحه مفصلاً (و هو الحكيم العليم) لا تقان أفعاله و آثاره بحيث لا يجوز أن يقال لو فعل هذا لكان أتقن ولولم يفعل ذلك لكان أحسن و تعلق علمه بجميع الأشياء بحيث لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ولا حيس نملة في الصخرة الملساء (أتقن ما أراد من خلقه من الأشباح كلّها) «من» الأولى متعلّقة بأراد ، ومن الثانية بيان لما والمراد بالأشباح الأشخاص المتغيرة والصور المتباعدة كصورة الانسان و صورة الثعلب و صورة البقرة و صورة النملة وغيرها من الصور النوعيّة والصور الشخصية والصور الجمادية والصور النباتيّة والصور الفلكيّة و الصور العنصرية (لا بمثال سبق إليه) إن أريد بالمثال الصورة العلميّة وإطلاقه عليها شائع كان «سبق» بالباء الموحدة مبنياً للفاعل و ضمير فاعله يعود إليه و الضمير المجرور إلى الله سبحانه أي خلق ما أراد لا بصورة علميّة زائدة سبقت إليه لأنّ ذاته بذاته علم بجميع الموجودات . و إن أريد به مثال الموجودات كما هو الظاهر كان «سبق» مبنياً للمفعول والضمير المستتر له تعالى والضمير المجرور للمثال والمقصود أنّه خلق ما أراد لا بمثال سبقه تعالى غيره إلى إيجاد ذلك المثال أو مبنياً للفاعل و مرجع الضمير بحاله يعني خلق بلا مثال سبق الله تعالى غيره إلى ذلك المثال في إيجاد مثله بناء على أنّ المثال قديم لا موجد له أو على أنّ السبق إضافي و يحتمل أن يكون إلى بمعنى على وإطلاق حروف الجرّ بعضها على بعض شائع، و يحتمل أن يكون «سبق» بالياء المثناة من تحت وحكم الضمير فيهما عكس ما مرّ

والمقصود في هذه الصورة أنه خالق ما أراد بلامثال سابق لاستحالة افتقاره وتقصانه في العلم والقدرة والفعل و امتناع وجود خالق غيره (ولالغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه) أي عند الخلق والايجاد أو عنده تعالى بلامثال ، وهو على الأول متعلق بدخل و على الثاني بخلق واللغوب التعب وفيه تنزيه له تعالى عن الأحوال البشرية والعوارض البدنية واللواحق الحيوانية من الضعف والأعباء والتعب و كلال الأعضاء عند كثرة الاشتغال (ابتدأ ما أراد ابتداءً و أنشأ ما أراد إنشاءً على ما أراد من الثقلين الجن والإنس) تأكيد لما مرّ ومبالغة في أنه البديع المخترع للموجودات و حدودها وهي مألها من المقادير والأشكال والنهايات و الآجال والكمالات على وفق إرادته الكاملة و حكمته البالغة ليس له معين ناصر و لادافع زاجر يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخير سبحان الله و تعالى عما يشركون . والفرق بين الابتداء والإنشاء خفي ذكرناه سابقاً (ليعرفوا بذلك ربوبيته) (١) لأن ما فيهم من التقديرات والتدبيرات و دقائق الصنع كاف لهم في

(١) قوله « ليعرفوا بذلك ربوبيته » وردى مثله في تفسير قوله تعالى « ما خلقت الجن

والانس الا ليعبدون » اي الا ليعرفون وبهذا امتاز الانسان من ساير انواع الحيوان وبهذا الاعتقاد امتاز المسلمون من الملاحدة والدهريين الذين يجعلون الانسان في رتبة الحيوان ولا يرون في خلقه سرّاً ولا يمتدحون الخلافة التي جعلها الله في آدم أصلاً ولا يفرقون بين النفس الناطقة المجردة والنفس المنطبعة الحالة في المادة الجسمانية أما المسلمون والالهيون فيرون في الانسان شيئاً آخر و سرّاً و خلافة ورثها من آدم (ع) فاننا لانرى في موجودات هذا العالم المحسوس شيئاً أشرف من الانسان فان كان هو يعبث و يغنى كساير الاشياء لم يكن فائدة في الخلق أصلاً فلامحسوس من ان يكون للانسان غاية يسلك اليها وان كان شيء يشرف به فهو المعرفة لانه اكمل الكمالات و ان كان في المعارف شيء يستحق ان يكون غاية فهو المعرفة بمبدء الوجود و أصل الكون فمن يرى كمالاته في غير المعرفة فهو بعد لم يشرق من مقام الحيوانية ونحن نوافقهم أي الماديين - في أنهم في رتبة الحيوان لم يتعالوا عنها فان أبوا من ذلك و ادعوا لانفسهم فضلاً بالمعرفة فقد صدقوا بما قلنا. (ش)

معرفة و معرفة ربوبيته (وتمكن فيهم لماعته) بإيجاد القوة والقدرة عليها ، و
« تمكّن » إما من التمكن بحذف إحدى التاءين « و طاعته » على الأول مفعول
والفاعل هو الله تعالى و على الثاني فاعل .

(نحمده بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها) المحامد جمع
المحمدة وهي ما يحمده من صفات الكمال و نعوت الجلال ، وفيه تعميم لحمده على
وجه الإجمال من جهة المحمود به و من جهة المحمود عليه ، و ذلك يتصور على
وجهين : الأول أن يكون بإزاء فرد من الثاني فرد من الأول ، و ثانيهما أن
يكون بإزاء كل فرد من الثاني جميع الأفراد من الأول ، ولا ريب في أن
حمده تعالى بأحد هذين الوجهين على سبيل التفصيل متعذر لنا و إنما المقدور لنا
هو حمده كذلك على سبيل الإجمال . ثم إنه يحتمل أن من حمده كذلك كان له
ثواب من حمده على سبيل التفصيل و به يشعر ظاهر كلام بعض العامة ، و قال
بعضهم : إنه يثاب بأكثر من ثواب من حمده على بعض نعمائه ، ولا يبعد أن يكون
له ثواب بكل فرد فرد إلى آخر الأفراد ، ولكن ثوابه دون من أتى به على التفصيل
و إلا لم يكن للتفصيل فائدة (و نستهديه لمرشد أمورنا) أي لمقاصد الطرق
التي توصلنا إلى الأمور المطلوبة عنا من المعارف والأحكام والأخلاق (ونعوذ
به من سيئات أعمالنا و نستغفره للذنوب التي سبقت منا) (١) في هذه الفقرات

(١) قوله « و نستغفره من الذنوب التي سبقت منا » تأوله علماءنا بحيث لا ينافي ما

دل عليه النقل من وجوب عمة الحجج عليهم السلام و ما دل عليه النقل بالضرورة من أن
قولهم و فعلهم و تقريرهم حجة وهذا واضح جداً و ان خالف فيه حشوية أهل الحديث لعدم
تجربهم على رد الأحاديث الدالة على صدور العميان عنهم ولا على تأويلها على خلاف الظاهر
ويرون أن رد الخبر بوجوب الخروج من الدين والتأويل يوجب اللبس بأحكام الشرع وهو
فتح باب للخروج عن جميع المقابد ولا يعلمون أن ذلك يناقض مذهبهم إذ يسهل أمر الخروج
من الدين واللبس بأحكام الشرع لان الخبر المروي عن المعصومين عليهم السلام ينطرق
إليه على مذهب أهل الحق احتمال كذب الراوى فقط أو سهوه و غلطه فإذا جوزنا الخطأ *

الثلاث إشارة إلى ما يجب على السالك مراعاته لينم سلوكه وسيره إلى الله تعالى فإنه يجب عليه أولاً أن يعلم الطريق الموصل له إلى المطلوب ، و ثانياً أن يجتنب ما يخرج به عن هذا الطريق و يدخله في طريق الضلال و هو الاعمال السيئة ، و ثالثاً أن يرفع عنه الأغلال المانعة من السير وهي الذنوب السابقة ، و لما كان تحصيل هذه الأمور لا يمكن بدون الهداية من الله و الاستعانة به طلب الهداية منه أولاً و عاذ من شرور النفس و سيئات الأعمال التي من مقتضياتها ثانياً و طلب غفران الذنوب و رفع الأغلال ثالثاً والله ولي التوفيق (و نشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله بعنه بالحق) أي أرسله بدين الحق الذي لا يعتريه الباطل (نبياً دالاً عليه) أي على الله أو على الحق الذي هو دينه (وهادياً إليه فهدى به) أي فهدانا الله بمحمد ﷺ أو هدانا محمد بدين الحق (من الضلالة) والوجهان يأتیان في قوله (واستمقذنا به من الجهالة) قد مر أنه بعث في زمان شاع فيه الضلالة والجهالة ولم يكن فيه إمام عدل يهتدى به ولا قانون حق يقتدى به (من يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً) أي ظفر بالخير ظفراً عظيماً لا يبلغ عقل البشر إلى كنه حقيقته و كمال وصفه (و نال ثواباً جزيلاً) لكون سيرته

و المصيبة على المعصومين عليهم السلام تطرق إلى الخير مع احتمال غلط الراوى غلط المروى عنه أيضاً فيعظم الخطب ولو ادعى أحد أن المسلمين فاطمة مجمعون على عصمة من قوله حجة لم يجازف لانا لا نقول أن مسلماً رأى أو تحقق لديه أن النبي (س) أكل شيئاً الأحكم بحليته أو عمل عملاً الاستنبط جوازه ولو احتمل كونه مخطئاً نعوذ بالله أو عاصياً بفعله لم يجز الحكم بجواز ما فعل فمن أنكر لفظاً عصمة الحجة فقلبه لا يوافق لسانه ، وأما أويل ماورد في نسبة العصبان والذنب إليهم فاحسنه ما اختاره صدق المتألهين تبعاً للاربعين صاحب كشف الغمة وحاصله أن توجههم إلى أمر معاشهم والثقافتهم إلى ضروريات عالم الامكان دعاهم إلى التخنش و الاعتذار لان حسنات الايراد سيئات المقربين ألا ترى أن من اشتغل بامر مولى يعلم أنه لا يرضى عنه الا بذلك الاشتغال مع كونه في طاعته يقاسف على عدم الحضور الدائم لديه ، ويبنوا في التفسير وكتب الكلام وجوها حسنة لا يعسر على الطالب الاطلاع عليها. (ش)

القصد و طريقته الرشد و قوله الفصل و أمره العدل و فعله الحق و نيته الصديق و كل من كان كذلك فله الأجر الجميل والثواب الجزيل (و من يعص الله ورسوله) وضع الظاهر موضع الضمير إذ ظاهر المقام و من يعصهما للدلالة على تعظيم الله سبحانه إذ الضمير يوهم التسوية و لعل هذه علة الذم فيمار و امسلم عن عدي بن حاتم أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال : «من يطع الله ورسوله فقد رشد و من يعصهما فقد غوى» فقال رسول الله ﷺ «بئس الخطيب أنت قل و من يعص الله ورسوله فقد غوى» (فقد خسر خسراناً مبيناً واستحقَّ عذاباً أليماً) إنما قال استحقَّ عذاباً ولم يقل نال عذاباً كما قال نال ثواباً للطيفة لا تخفى على ذي البصائر وينبغي أن يعلم أن فائدة القضية الأولى أعني قوله «و من يطع الله» الجذب إلى اتباع دين الحق و سلوك الصراط المستقيم وفائدة القضية الثانية أعني قوله «من يعص الله» التنبيه على النظر في عواقب الأمور إذ لا عذر للمخاطبين في جهالاتهم بعد وضوح الحق (فابغعوا) البغع بالياء الموحدة ثم الخاء المعجمة المبالغة في الشيء والاقرار به والخضوع له. قال في الفائق في تفسير قوله ﷺ : «أناكم أهل اليمن أرق قلوباً» (١) وألين أفئدة

(١) قوله : «أناكم أهل اليمن أرق قلوباً» مدح أهل اليمن كثير في الأحاديث حتى روى عنه (ص) «أنا أجد نفس الرحمن من جانب اليمن» وهم أصل الشيعة ومنهم اتشع هذا المذهب في أنحاء العالم و أول من هداهم إلى الاسلام أمير المؤمنين (ع) بأمر رسول الله (ص) و كان غالب أهل الكوفة من قبائل اليمن المهاجرين و كان التشيع فيهم ثم المهاجرون منهم إلى قم الأشعريون أيضاً يمانون ، و انتشر هذا المذهب من قم إلى سائر البلاد، ثم إن اليمن كانت محفوظة من عساكر القنار و بقوا على ما كانوا عليه من اصول الاسلام في حكومتهم بخلاف أكثر بلاد المسلمين ثم بعد ذلك لم يؤثر فيهم غلبة الاقرنج و عادات النصارى و رسوم الكفار الذين هم اشد ضرراً و اعظم داهية من المغول على الاسلام والمسلمين و أهل اليمن إلى زماننا هذا باقون على أحكام الاسلام في جميع الأمور ورفضوا تمدن الاقرنج و حفظوا مآثر الاسلام حفظهم الله من وسوس الشياطين المنفرجة و أبقاهم على الطريقة القويمة و هدى سائر المسلمين إلى التمسك بطريقهم ورفض البدع والضلالات و مفاسد الاخلاق و شرايع الكفار بمحمد وآله . (ش)

وأبضع طاعة أي أبلغ طاعة من ينزع الذبيحة إذا بالغ في ذبحها وهو أن يقطع عظم رقبتها ويبلغ بالذبيح البخاع، والبخاع بالباء العرق الذي في الصلب هذا أصله ثم كثر حتى استعمل في كل مبالغة فقبل بنعت له نصحي وجهدي وطاعتي وقال ابن الأثير: في الحديث «أناكم أهل اليمن أرق قلوباً وأبضع طاعة» أي أبلغ وأنصح في الطاعة من غيرهم كأنهم بالغوا في بضع أنفسهم أي قهرها وإذلالها، وقال الجوهري بضع نفسه بضعاً أي قتلها غماً ومنه قوله تعالى «فعللك باخع نفسك على آثارهم» وبضع بالحق بخوعاً أقر به وخضع له وكذلك بضع بالكسر بخوعاً وبخاعة (١) (بما يحق عليكم) أي بما يثبت عليكم ثبوتاً لازماً أو غير لازم كالعقائد العقلية والأحكام الشرعية والآداب الخلقية (من السمع والطاعة) أي من سماعكم قول الله وقول الرسول وقول أولي الأمر وطاعتكم لهذه الأقوال والأذعان به والاتباع له (وإخلاص النصيحة) أي تصفيتها من الغش وهي اسم من النصح وهو الخلوص وكل شيء خلص فقد نصح وهذه من الكلمات الجامعة إذ يندرج فيها النصيحة لله والنصيحة لكتابه والنصيحة لرسوله والنصيحة للأئمة ~~عليهم السلام~~ والنصيحة لعامة المسلمين والأولى عبارة عن صحة الاعتقاد بوحدايته وإخلاص النية في عبادته والثانية عبارة عن التصديق بالكتاب والعمل بما فيه والثالثة عبارة عن التصديق برسالة الرسول والاتباع له بما أمر به وما نهي عنه والرابعة عبارة عن إطاعة الأئمة في كل ما يقررون في الشرع وكل ما ينكرون فيه وعدم تجويز رد قولهم ومخالفتهم بوجه والخامسة عبارة عن إرشاد المسلمين إلى مصالحهم الدنيوية والأخروية (وحسن المؤازرة) أي حمل بعضكم ثقل بعض بالامن ولا ضجر والوزر الثقل والوزير المؤازر كالوكيل الموكل لأنه يحمل عن الأمير ثقله (وأعينوا على أنفسهم) تقريباً لها إلى كمالاتها وتبعيداً لها عن مشتهياتها (بلزوم الطريقة المستقيمة) وهي الطريقة النبوية والقوانين الشرعية التي يوجب التمسك بها استعداد النفس لقبول الألطاف الإلهية والأسرار الربانية والانجذاب عما يدعوا إليه النفس الأمارة من الشهوات الدنيوية و

(١) وفي بعض النسخ [فانجسوا] بالنون والجيم أي آفلخوا بما يجب عليهم من الطاعة.

الزّهرات الدنيّة الفانية فإنّه إذا حصل هذا الاستعداد أمكن الترقّي إلى أقصى ما هو المطلوب من الحقيقة الإنسانية (وهجر الأمور المكروهة) وهي التي نهى عنها الشارع، نهى تحريم أو نهى تنزيه فإنّ الاجتناب عن الأمور التنزيهية أيضاً معدّ للنفس في تحصيل كمالاتها (و تعاطوا الحق بينكم) أي تناولوه بأن يأخذه بعضهم من بعض ليظهر ولا يضيع وفيه ترغيب لكلّ أحد في إعلان الحق وعدم الاستكاف عن أخذه ممّن هو دونه في الفضل والكمال (و تعاونوا به) أي بالحق أو بالتعاطي (دوني) حال كون التعاون متجاوزاً عنّي لأنّه ﷺ عيبة علمه تعالى و معدن أسراره لا يحتاج إلى التعاون بأحد من الأمتة في معرفة الحق أو حال كون الحق عندي وفيه حينئذ تحريض لهم على أخذ الحق منه ﷺ كما يقال للإغراء بالشيء دونك (وخذوا على يد الظالم السفیه) أي خذوا للفقير الملهوف والمستغيث المظلوم على يد السفیه الظالم لنفسه ولغيره، والسفیه هو الذي يحرّكه الهوى النفسانية إلى مشتهياتها وتميله القوى الشهوانية إلى مقتضياتها وفي لفظة « على » إشعار بلزوم الأخذ وإن بلغ حدّ الضرب والجدال وغير ذلك من أنواع التهتك والتشدد (و مروا بالمعروف و انهوا عن المنكر) باللسان واليد وإن لم يمكن ذلك فبالقلب بالتباغض والتباين وهذا أضعف المراتب والمعروف قيل: هو اسم جامع لكلّ ما عرف من طاعة الله تعالى والتقرب إليه والإحسان إلى الناس و كلّ ما ندب إليه الشرع والمنكر بخلافه ولكن الأمر بالمندوبات والنهي عن المكروهات مستحبان غالباً (و اعرفوا لذوي الفضل فضلهم) (١) أمر بمقديّم ذوي الفضل و توقيرهم و

(١) قوله « و اعرفوا لذوي الفضل فضلهم » لما كان قرينهم وهم أصحاب اعلام الكفر والفتاق و أعداء الاسلام هم الذين تملكوا بعد ذلّة النبي «ص» و اسفأثروا بالمال و الغنائم و توسعوا في المناسي واللّهو واللذائذ واستذلوا عباد الله المؤمنين و منوهم من الفئء والاموال و انتقموا من أنصار النبي «ص» الذين كانوا في حياته مآلك ازمة الامور و بسبب فوهم قهر الله قريناً و سائر الكفار و قتلوا حساد يدهم و كان حقدهم كامناً في قلوب قرين حتى اذا ملكوا الامر اظهروا احقادهم و فعلوا مآلاء التواريخ من الظلم والجيف ثم لما قتل*

الرُّجوع إليهم في الأعمال والعقائد لأنَّ نظام الدِّين والدُّنيا و نظام الحقيقة الإنسانية وكمالها إنما يحصل بالفضل والعلم، و تفاوت أقدار الرُّجال إنما هو بحسب تفاوت مراتبهم في الفضل والكمال (عصمنا الله وإياكم) عن سبيل الباطل والفساد (بالهدى) إلى سبيل الحق والرشاد، هذا دعاء شامل لمن تبعه من العباد إلى يوم المعاد (و ثبتنا وإياكم على التقوى) وهي الإتيان بالطاعات والاجتناب عن المنهيات تابعة للخوف الحاصل من مشاهدة آيات الوعيد وما صرحت به الدنيا من انصرام لذاتها وانقطاع شهواتها وما كشفت عنه عبرها من العقوبات النازلة على من خالف فيها ربه وأوقف عليها همه وحصر فيها قصده فإنَّ من حبس قلبه على تلك المشاهدة أفاض الله تعالى عليه صورة خشيته وهي مستلزمة للتقوى و من ثمَّ قيل: المتَّقِي هو الذي يجعل بينه وبين عذاب الله و عقوباته العاجلة والآجلة وقاية من الطاعات وترك المنهيات (و أستغفر الله لي ولكم) ختم بالاستغفار للتنبيه على أنَّه الأصل العظيم للسالك في رفع الموانع وقطع العلائق المانعة من السلوك على وجه الكمال لأنَّ السالك وإن اجتهد في السير و بالغ في التقوى فهو بعد في مقام التقصير والتقصير مانع عظيم والرافع له هو الاستغفار و أيضاً للسالك مقامات

* عثمان وبايدوا علياً (ع) وعلم الناس أنه (ع) يرجع الأمر إلى العدل ونصرة الانصار على ما كان في عهد النبي (ص) و أنه يبطل استثناء فريش بالملك والمال و رفض الناس من أمر الحكومة وهاج الناس و استبسطوا العادة في أمثال هذه الوقائع والحوادث ان يبالغ بعضهم في الانتقام و يفضي بالأمر إلى الفوضى و قتل النفوس المنبرجة و نهب الاموال المحترمة ويفلوا في طلب التساوى كما كان السابقون غالين في الاستثناء ولذلك أمر (ع) اولاً بالاعتدال على يد النظام السفه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم قال و اعرفوا لذوى فضل فضلهم حتى لا يغلو ولا يمتنعوا الافراط بدداً للتفریط ولا يتوقوا المناصب الجليلة الا يعلم فضل وشجاعة، و لياقة كل بحسبه. (ث)

كثيرة (١) بعضها فوق بعض إلى أن يبلغ أعلاها وهو مقام الفناء في الله ولا ريب في أن

(١) « وأيضاً للسالك مقامات كثيرة » زعم بعض الناس أن الدين عبارة عن العمل بطواير الشرائع من العبادات والمعاملات والسياسات على ما يثبت في الفقه بأن يكون صحيحاً فإن عمل بالواجب وترك المحرم فقد بلغ أعلى مراتب السعادة وليس وراء ذلك شيء وعليهذا فلا يعقل أن يكون للسالك مقامات كثيرة لأنه إن لم يعمل بالطواير فهو قاسق وإن عمل فهو مرتبة واحدة يشترك فيها الجميع وترقى بعضهم جنى نظر في النية وجعل اختلاف الناس في العمل بنية التمتع بالجنة أو الخوف من النار أو استحقاق الله تعالى العبادات موجباً لاختلافهم في درجات السعادة الآخرة ، و بعضهم ترقى عن ذلك أيضاً وجعل ما ورد في الأحاديث من مكارم الأخلاق أيضاً من المؤثرات في سعادة الإنسان في الجملة لكن لا بحيث يوجب التخلق بمساوئها عذاباً في الآخرة وبدأ عن الله تعالى بل جعلوا الأخلاقيات أنزل في المرتبة من المستحبات الفقهية أيضاً مثلاً المنيعة والاستنشاق وغسل اليدين قبل الطعام مؤثرة في الوصول إلى درجات النعيم ولايض الحقد والحسد وحب الدنيا والبقاء شيئاً إذا لم يظهر منهم عمل منهي عنه في الفقه ، وأفرط جماعة في مقابلة هؤلاء وقالوا يكفى التخلق بمكارم الأخلاق ولا يؤثر في سعادة الآخرة هذه الأعمال الظاهرة أصلاً وربما يتركبون الشرائع والأحكام بزعم أنها وضعت لتدبير السياسة الدنيوية ولا يمتنى منه أثر في الآخرة أو هي آداب لحفظ صحة الأبدان كالسواك وغسل اليدين ولاتأثير لها في تهذيب النفوس. والمذهب الحق متابعة ما ورد في الشرع سواء سمي فقهاً أو أخلاقاً ، فروعاً أو أصولاً، وبجوب الجمع بين جميع الأوامر وترك جميع النواهي سواء تعلق بعمل الجوارح الظاهرة أو القلب و النفس وإن كان عمل الجوارح الظاهرة مشتركاً بين جميع الناس و بينهم كلهم ويستطيع امتثاله بخلاف المقابد والأخلاق فالناس مختلفون فيها جداً والسلوك فيها عبارة عن التدرج في مراتبها. ثم إن تأثير الأعمال والأخلاق من جهة الأعداد وتهيئة قلب الإنسان بصفاته و توجيهه إلى الغيب لنزول بركات لا يدركها إلا بالآمن نالها إلا أن نفس الأعمال و مكارم الأخلاق أمور مقصودة لذاتها بل لأنها أسباب لكمال آخر مقصود بذاته يبقى مع النفس بعد المفارقة عن البدن و معنى تجسم الأعمال أو الملكات ذلك فالحسد مثلاً أو الغضب أو حب الدنيا ملكات خبيثة بدنية والبدن آلة لوجودها بتأثر من الإوهام والشهوات البدنية فإذا زالت لم يبق *

كلُّ مقام سابق نقص بالنسبة إلى المقام اللاحق و كلُّ مقام لاحق كمال بالنسبة إلى المقام السابق ومن هنا يظهر سرُّ قولهم «حسنات الآبرار سيئات المقرئين» فلا ريب في أن السالك مادام سالكاً ولم ينته سلوكه إلى أرفع المقامات أو انتهى إليه ورجع إلى مادونه لا عانة سائر السالكين فهو في مقام نقص والنقص تقصير والتقصير يوجب الاستغفار ومن هنا ظهر وجه استغفار المعصوم لنفسه والله وليُّ التوفيق.

(باب النوادر)

((الاصل))

١. «عنه بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن النعمان، عن سيف بن عميرة، عن ذكره، عن الحارث بن المغيرة النصري قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» فقال: «ما يقولون فيه؟ قلت: يقولون يهلك كل شيء إلا وجه الله، فقال: سبحان» لقد قالوا قولاً عظيماً، إنما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه»

((الشرح))

(عنه بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن النعمان، عن سيف بن عميرة، عن ذكره، عن الحارث بن المغيرة النصري قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى: «كل شيء هالك إلا وجهه» فقال: ما يقولون فيه؟) الغرض من هذا السؤال تخطئتهم وتزييه تعالى عما يقولون و تطهير قلب المخاطب عن

* علة لوجود الحسد و امثالها لكنها ما دامت في الدنيا مصاحبة لقلب الانسان منته من النوجه الى الله وأن يترقى الى أن يعرف الله ويحقق بمعرفته وبعبارة أوفق بالاسطلاح أن يفنى في الله ولا يتوجه الى غيره بل يرى أنه ليس شيء غيره. (ش)

ذلك ليستمد لقبول الحق لأن التخلية مقدم على التحلية (قلت: يقولون: يهلك كل شيء إلا وجه الله) أرادوا به الوجه المعروف فلذلك نزله عليه السلام عن ذلك (فقال: سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً) حيث شبهوه بخلقه وجعلوه ذا وجه معروف (إنما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه) أي يؤتى الله من ذلك الوجه وهو الرسول وأوصياؤه عليهم السلام لأنهم طرق إلهية وأنوار ربوبية (١) بهم يشوّر أذهان الخلائق لقبول فيض الحق ويستعد قلوبهم لسلوك سبيله، وقد روي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام

(١) قوله: لأنهم طرق إلهية وأنوار ربوبية، تفسر ألفاظ القرآن والحديث قد يكون

مفهوماً وهو الأقل وقد يكون مصداقياً بمدان يكون المفهوم معلوماً وهو الأكثر، ولذلك قد يختلف التفسير وجميعها صحيح لأنها جميعاً مصداق مثل قوله تعالى: الذين يؤمنون بالغيب، فمن فسر به الله تعالى أو بالملائكة أو بالوحي أو بالقيامة أو بنبيية صاحب الامر أو غير ذلك جميعها صحيح ومنعم فهو مصيب أيضاً. والوجه هنا استعارة وأصله وجه الانسان وهو الجانب الذي يقبل به على غيره وإراهم ويطلع عليهم ويقبل غيرهم عليه ويعرفونه ويتكلمون معه وجل الخالق عن الجانب لكن يطلع على الناس وإراهم ويعلم أسرارهم ويقضى حوائجهم ويسمع دعائهم ويقبل الناس عليه ويعرفونه في الجملة ويطلبون منه ويستقيضون منه وجودهم وكمالهم ومصاداتهم فاستعير الوجه لهذا المعنى ولما كان الأئمة عليهم السلام وسيلة لهم إلى ما ذكر في معنى الوجه صح إطلاق الوجه عليهم وتفسير الوجه بهم تفسير مصداقياً بآظهر وأكمل وأولى ما يصدق عليه وجه الله تعالى، قال صدر المتألهين (قدس سره) فهو لاء ساروا إلى الله وأعرضوا عما سوى الله ثم وقفوا مع الله فهم أجسام روحانيون وفي الأرض سماويون ومع الخلق ربانيون، أجساد أرضية بقلوب سماوية وأشباح فرشية بأرواح عرشية نفوسهم في منازل سبابة وأرواحهم في فضاء القرب طيارة وأسرارهم إلى ربهم نظارة كائنين بالجمان بائنين بقلوبهم عن مواطن الجدعان، ودائع الله بين خليقته وصقوته في بريته وصايا أنبيه خبايا عند صفيه لم يزل يدعو الأول الثاني ويخلف السابق اللاحق لا يزال منهم قائمون بالحق داعون الخلق، منحوا رتبة الدعوة وجملوا للمنتقين اماماً وقادة من اقتدى بهم اهتدى ومن جحدهم ضل وغوى وتردى في غيابة جب الهوى. (ثم)

أنه قال « من وصف الله تعالى بوجه كالوجه فقد كفر ، ولكن وجه الله تعالى أنبياءه و رسله و حججه صلوات الله عليهم وهم الذين بهم يتوجه إلى الله عز وجل » و إلى دينه و معرفته و قال الله تعالى « كل من عليها فان و يبقى وجه ربك » و قال عز وجل : « كل شيء هالك إلا وجهه » و إطلاق الوجه على هذا المعنى شائع ، قال في المغرب : « قسم وجه الله أي جهته التي أمر بها و رضى بها . و ينبغي أن يعلم أن الحصر المستفاد من « إنما » إنما هو بالنظر إلى ما قالوه أو بالنظر إلى كون المراد بالوجه ما ذكره عليه السلام هو المقصود الأصلي من هذه الآية و تنزيلها فلا ينافيه أن يكون للوجه تأويل آخر و هو ذاته تعالى كما ذكره بعض المفسرين و معناه أن كل شيء في مرتبة ذاته هالك إلا ذاته الحقيقة بذاته و قد أوضحنا ذلك سابقاً .



((الاصل))

٢- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن صفوان الجمال ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل : « كل شيء هالك إلا وجهه » قال : من أتى الله بما أمر به من طاعة عليه السلام فهو الوجه ، الذي لا يهلك وكذلك قال : « ومن يطع الرسول فقد أطاع الله » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن صفوان الجمال ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » قال من أتى الله بما أمر به من طاعة عليه السلام فهو الوجه الذي لا يهلك) هذا القول تفسير للوجه و ضمير هو يعود إلى الموصول والمعنى أن كل شيء هالك في الدنيا والاخرة إلا من أطاع عليه السلام و لا ريب في أن الأئمة الطاهرين

أفضل و أشرف من أطاعه فهم المقصودون بهذا الوجه أولاً و بالذات، ثم يندرج فيه كل من تبعهم إلى يوم القيمة الحمد لله رب العالمين (و كذلك قال : ومن يطع الرسول فقد أطاع الله) في بعض النسخ «ولذلك» باللام ويمكن أن يكون هذا الكلام استدلالاً على المطلوب تقريره من أطاع الرسول فقد أطاع الله و من أطاع الله فهو وجه الله الذي يؤتى منه، ينتج من أطاع الرسول فهو وجه الله.

((الاصل))

٣- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن سنان ، عن أبي « سلام النخاس ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : نحن المثنائي « الذي أعطاه الله نبينا محمداً عليه السلام و نحن وجه الله نتقلب في الأرض بين أظهركم ، « و نحن عين الله في خلقه و يده المبسوطة بالرحمة على عباده، عرفنا من عرفنا ، « و جهلنا من جهلنا . وإمامة المتقين».

مركز توثيق التراث الحضاري والحضاري

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن سنان ، عن أبي سلام النخاس ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : نحن المثنائي التي أعطاه الله نبينا محمداً عليه السلام) المثنائي جمع مثنى أو مثناة من التثنية بمعنى التكرار و إنما سموا مثنائي لاقتراانهم بالقرآن و في كتاب التوحيد «معناه» نحن الذين قرننا النبي عليه السلام إلى القرآن و أوصى بالتمسك بالقرآن و بنا و أخبر أئمة بأنهما لا يفترقان حتى يرثا عليه الحوض « انتهى ، و يبعد أن يراد بالمثنائي القرآن و يكون حملها على نحن باعتبار أنهم عليهم السلام مظاهر القرآن والسنة أو باعتبار أن القرآن صار مثنائي باقتراانه بهم لأن كل ذلك خلاف المتبادر من الحمل (و نحن وجه الله) إذ بهم ينوجه الخلايق إلى المعارف الإلهية والملة النبوية ، الكمالات القسانية (نتقلب في الأرض بين أظهركم) بفتح الهمزة وضم الهاء جمع الظهر أي نتقلب

بينكم لشبوع استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى أعني الإقامة بين قوم مطلقاً أو تنقلب بينكم في أيام معدودة لما نقل عن بعض أهل اللغة أن قولهم لقيتهم بسين الظهرانين معناه في اليومين أو في الأيام أو تنقلب بين ظهوركم وخلفكم لا بين قد أمكم فيكون كناية عن إعراض الخلق عنهم وشكاية عن عدم التفاتهم إليهم وجعلهم وراء ظهورهم (و نحن عين الله في خلقه) فالان عين من عيون الله أي خاصة من خواصه وولي من أوليائه كما صرح به في النهاية فالمعنى نحن خواصه و أوليائه وحفظة دينه فيما بين خلقه لئلا يكون لهم على الله حجة (ويده) أي نعمته (المبسوطة بالرحمة على عباده) في الدنيا والآخرة فاليد مجاز عن النعمة من باب إطلاق اسم السبب على المسبب لتقدسه تعالى عن الجارحة وكون اليد مبدء للنعمة ظاهر. والبسط يعني النشروإن كان حقيقة في الأجسام إلا أنه من الاستعارات الشائعة التي قاربت الحقيقة (عرفنا من عرفنا و جهلنا من جهلنا) أي عرفنا في الدنيا والآخرة من عرفنا و اعتقد بحقيقة ولايتنا و إمامتنا و أنكرنا من أنكرنا و لم يعتقد بها وإليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله الأئمة قوام الله على خلقه وعرفاؤه على عباده لا يدخل الجنة إلا من عرفهم و عرفوه ولا يدخل النار إلا من أنكرهم و أنكروه (وإمامة المتقين) يحتمل رفع الإمامة و هو مصدر أممت القوم إمامة على الابتداء بحذف الخبر أي ولنا إمامة المتقين و يحتمل نصبها للعطف على ضمير المنكلم في جهلنا والإضافة بتقدير اللام أي جهلنا من جهل إمامة المتقين التي جعلها الله تعالى حقاً لهم. وفي كتاب التوحيد « فأمامه اليقين » الامام بالفتح تقيض الخلف والضمير عائد إلى من والفاء للتعقيب و في الإتيان بالفاء دون ثم إشعار بقرب ذلك والمراد باليقين إما الموت وإما العلم القطعي الذي يحصل لهم في النشأة الآخرة و عند الموت بحقيقة إمامة الأئمة عليهم السلام وفيه تهديد و وعيد لهم وإخبار بما يحصل لهم في ذلك الوقت من الحسرة والندامة .

((الاصل))

٤- « الحسين بن محمد الأشعري و محمد بن يحيى جميعاً ، عن أحمد بن إسحاق »
 « عن سعدان بن مسلم ، عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله »
 « عز وجل : » والله الأسماء الحسنى فادعوه بها « قال : نحن والله الأسماء الحسنى »
 « التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفته . »

((الشرح))

(الحسين بن محمد الأشعري ، و محمد بن يحيى جميعاً عن أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل « والله الأسماء الحسنى فادعوه بها » قال : نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا) يحتمل أن يراد بالأسماء الحسنى أسماءهم وآلهم عليه السلام وإنما نسبها الله إليه لأنه سمّاهم بها قبل خلقهم كما يدل عليه بعض الرويات و يحتمل أن يراد بها ذواتهم لأن الاسم في اللغة العلامة و ذواتهم القدسية علامات ظاهرة لوجود ذاته وصفاته ، وصفاتهم النورية بيّنات واضحة لتمام أفعاله وكمالاته وإنما وصفهم بالحسنى مع أن غيرهم من الموجودات أيضاً علامات و بيّنات لما وجد فيهم من الفضل والكمال و لمع منهم من الشرف والجلال ما لا يقدر على وصفه لسان العقول ولا يبلغ إلى كنهه أنظار الفحول ، فهم مظاهر الحق وأسماء الحسنى و آياته الكبرى فلذلك أمر سبحانه عباده أن يدعوه و يعبدوه بالتوسل بهم والتمسك بذيلهم ليخرجوا به من ضلاله والفساد و يسلكوا بهدایتهم سبيل الحق و الرشاد .

((الاصل))

٥- « محمد بن أبي عبد الله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن »

« بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن الهيثم بن عبدالله ، عن مروان بن صباح »
 « قال قال أبو عبدالله عليه السلام : إن الله خلقنا فأحسن خلقنا وصورنا فأحسن صورنا »
 « وجعلنا عينه في عباده . ولسانه الناطق في خلقه . و يده المبسوطة على »
 « عباده بالرفقة والرحمة ، ووجهه الذي يؤتى منه . وبابه الذي يدل عليه . »
 « وخزانة في سمائه وأرضه ، بنا أثمرت الأشجار وأينعت الثمار و جرت الأنهار »
 « و بنا ينزل غيث السماء وينبت عشب الأرض و بعبادتنا عبدالله و لولا نحن »
 « ما عبدالله » .

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن
 بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن الهيثم بن عبدالله ، عن مروان بن صباح
 قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : إن الله خلقنا فأحسن خلقنا) بفتح الحاء أو ضمها و
 الأول أنسب لفظاً والثاني أحسن معنى (وصورنا فأحسن صورنا) أي صورنا
 الظاهرة والباطنة التي هي الإنسان في الحقيقة ، والمراد بها حسناتها خلقها وتصويرها
 على وجه الكمال من الإحكام والإتقان والتزيين بالكمالات الصورية والمعنوية
 والتحلية بالأخلاق النفسانية (وجعلنا عينه في عباده) أي «ديدبانه» فيما بين
 عباده ففراهم في حركاتهم و سكناتهم و أعمالهم ثم نشهد لهم وعليهم يوم القيمة (و
 لسانه الناطق في خلقه) لأنهم ينطقون بمراد الله تعالى من أسرارهم و أحكامهم و شرايعهم
 و محكمهم و متشابههم و مجملهم و مأوئله و غير ذلك مما له مدخل في نظام الخلق و
 كمالهم في الدارين و لفظ اللسان استعارة (و يده المبسوطة على عباده بالرفقة و
 الرحمة) قد مر تفسيره و سنج لي الآن وجه آخر و هو أن هذا الكلام على
 سبيل الاستعارة التمثيلية بتشبيهه بأفعله و رحمته بعباد الله برحمته الرخماء بالأيتام
 و إمرار أيديهم على رؤوسهم فإن عباد الله في هذه الدار بمنزلة الأيتام كما دل عليه
 بعض الروايات ، وهم الذين أرحم بهم من الأب الرحيم (ووجهه الذي يؤتى منه)

لأنهم واقفون على سواء سبيل الحق و مزال الأقدام فوجب على السالك اقتفاء آثارهم والرجوع إلى أشعة أنوارهم لينتهي سيره إلى الله (و بابه الذي يدل عليه) المراد بالباب باب علمه الذي يدل سبحانه على ذلك الباب بقوله « وأتوا البيوت من أبوابها » أو يدل بذلك الباب عليه سبحانه فإن العلم هو الدليل على الله وعلى الخشية منه والانتقاد له كما قال سبحانه « إنما يخشى الله من عباده العلماء » وفيه إشارة إلى قوله ﷺ « أنا مدينة العلم وعلي بابها » أو المراد به باب جنته و لفظ الباب على التقديرين مستعار و وجه المشابهة أن من أراد أن يكتسب علماً و يدخل الجنة و يجب أن يأتيهم أولاً كما أن من أراد أن يدخل بيتاً و يجب أن يأتي بابها أولاً (و خز أنه في سمائه و أرضه) أي جعلنا فيما بين أهل سمائه و أهل أرضه خز أن علمه و أمرار غيبه المشار إليها بقوله « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول » أو خز أن جنته على معنى أن من جاء يوم القيمة بولايتنا دخل الجنة و إلا فلا ، أو خز أن أمره على الإطلاق و لفظ الخز أن على التقادير استعارة و وجه المشابهة تصرفهم بمنع العلم و إعطائه أو بمنع الجنة و إعطائها أو بمنع نزول المنافع من السماء و خروج الكائنات من الأرض والأذن بهما مثلاً كما أن شأن المخازن المشيئة كذلك (بنا أثمرت الأشجار) أي بوجودنا و بركتنا أو بأمرنا صارت الأشجار مثمرة أمّا الأول فلا أن وجودهم سبب لبقاء نظام العالم فلو لم يكن وجودهم لم يكن عالم ولا نظام ولا أشجار ولا أثمار ، و أمّا الثاني فلا أنهم المدبرون في هذا العالم بأذن ربهم (و أينعت الثمار و جرت الأنهار) ينع الثمر بتقديم الباء على النون و أينع إذا أدرك و نضج ، والينع والبانع مثل النضيج والناضج لفظاً

(١) قوله « فلأنهم المدبرون في هذا العالم بأذن ربهم » يعني لا على جهة التفويض إذ لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى وكلما يرى من تأثير غيره سواء كان روحانياً أو جسمانياً فإنما هو بأذن الرب تعالى لأن وجود كل موجود معلق بالواجب تعالى فكيف ينطه ومثال المرأة ينمكس منها نور الشمس على الجدران لا ينسب الانارة إلى المرأة وإنما هي الشمس و المرأة واسطة و نسبة انماء الاشجار و ايناع الثمار و اجراء الانهار إلى وجود الائمة *

.....

عليهم السلام في هذا الحديث وغيره ليس غلواً و تفويضاً بل يتبرء الشيعة من النلو و التفويض كما يتبرء من الذنوب . وقد اخترع جهلة أهل الحديث من متأخري العامة —منهـ في التوحيد مبنياً على نفى تأثير شيء في شيء لا بإذن الله ولا بغير إذن الله و هو مذهب مادی محض و دهرى صرف و قال مؤسس طريقته من الشرك ليس الحلقة والخيوط ونحوهما لدفع البلاء و قال من علق تميمه فقد اشرك و قال من الشرك المنذر لغير الله والاستعاذة بغير الله، و قال في رسول الله نزل وليس لك من الامر شيء و انه لا يغني شيئاً عن أقاربه . و قال الغلو في الصالحين سبب الكفر، و عدوا من الغلو اكرام قبورهم و عبادة الله تعالى عندها . و قال من الشرك الطيرة والغال والعدوى والتنجيم و حب غير الله، و من الشرك ارادة الانسان بعمله الدنيا و جحد الاسماء والصفات و استناد النعم و أسبابها الى غير الله تعالى — الى غير ذلك مما يدل على سخافة مثل قائله و عدم تدبره اذ لا ينكر هو تأثير النار في الحرارة والسراج في الانارة والعدوى في كثير من الامراض والبرد في هلاك النبات والحيوان و الدواء في علاج المرضى فان كان نسبة التأثير بالتسبيب والاعداد الى جميع ذلك كفراً و شركاً لم يبق على التوحيد دليل ولا للموحدین حجة بل ثبت قول الكفار ولم يكن للمؤمنين سبيل الى ردهم والاحتجاج عليهم، وان كان هذه الاسباب مؤثرة باذن الله و أمره كما مثلنا من مثال المرأة و نور الشمس ولم يكن ذلك شركاً لم يجز الفرق بين تأثير الشمس في انماء الاشجار و ايتاع الثمار بارادة الله وبين تأثير ارواح الائمة عليهم السلام باذن ربهم الا أن يكون رجل مادياً دهرياً يتعلل تأثير القوى الجسمانية كالنور والحرارة والدواء ولا يتعلل تأثير القوى الروحانية كهمة الاولياء و تأثير الادعية والتعائم فيستبشع الثاني و يشبه الى الشرك ولا يستبشع الاول ولا يشعر بأنه في الباطن مادی و هذا التوحيد المخترع متولد من العادية والا فأي فرق بين نسبة علاج المرضى الى الدواء أو الى التعائم و كلاهما باذن الله لا محالة لكن الانسان قد يندفع الى اتخاذ رأي أو العمل بشيء من غير أن يعلم داعيه النفساني من شهوة أو حب أو بغض أو غير ذلك، و ان قيل لعل التمسك ببعض التعائم والغال والتطير من الخرافات التي لم تقم عليها دليل و لذلك أنكرها قلنا التمسك بالخرافة شيء والشرك شيء آخر و بينهما بون بعيد. و ان قيل لعل التوسل بمثل الدواء والغذاء والوسائل

و معنى (و بنا ينزل غيث السماء و نبت عشب الأرض) (١) في بعض النسخ « نبت »
على صيغة المضارع والعشب بضم العين و سكون الشين المعجمة الكلاء الرطب ولا
يقال له حشيش حتى يبيع (و بعبادتنا عبد الله) أصل الإادة الخضوع والذل و
الطاعة والالتقياد ولا ريب في أن العباد لهم هي العباد لله تعالى، ولذلك قال الله
تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم و
قال « من يطع الرسول فقد أطاع الله » فطاعتهم طاعة الله تعالى و طاعته طاعتهم، فمن
لم يطعهم و ظن أنه أطاع الله فهو من الأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في
الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا (واولا نحن ما عبد الله) أصلاً لأن
وجودهم سبب لوجود عالم الأمر و عالم الخلق أعني عالم الرُوحانيات و عالم
الجسمانيات فلو لم يكن وجودهم لم يكن وجود في عالم الإمكان فلم يكن ما عبد الله
أصلاً ، أو المراد ما عبد الله في هذه الأمة لأن العباد لا يمكن إلا باتتباع الشريعة
والالتزام لأحكامها ولا يمكن ذلك إلا بمعرفة ما معرفة كيفية العمل بها ولا يمكن ذلك
إلا ببيان صاحب الشريعة والقائم بها وإرشاده وتعليمه، ولا يمكن ذلك إلا بمعرفة

* المادة لا يوجب الشرك دون التوسل بالاسباب الروحانية، قلنا: نطلب بيان الفرق لان
الشرك لا يفرق فيه بين أن يجعل جسم شريكاً لله تعالى أو موجوداً روحانياً بل الاول أفحش
فان كان التوسل شركاً كان شراء الخبز واللحم والملابس أيضاً شركاً لانه توسل بسبب
لفرض حصول الشبع و بقاء السلامة ولا يجوز أن يطلب السلامة الا من الله تعالى: وقد روى
أن مروان بن الحكم طريد رسول الله (ص) رأى أبا أيوب الانصاري مكباً على القبر الشريف
يتبرك بترا به و يقبله فهاج حقه التقديم على الرسول و على الانصار ولم يستطع أن يرى
تعظيم الرسول (ص) بدمعته وأخذ يتفأبى أيوب ورفع وقال هل تعرف ما تفعل انما هذا شرك
و عبادة لغير الله تعالى فنظر اليه أبو أيوب و قال مالك و الدخول في هذه الامور التي
نحن أعلم بها منك فسيوفنا أسلم قومك و كانوا مشركين و نحن علمناكم الحق و عبادة
الله تعالى. (ش)

(١) قوله « و نبت عشب الأرض » قال صدر المتألهين (قده) (جميع ما ذكره (ع)

الإمام وحقيقة إمامته والتصديق بولايته ليقفدى به لأن علمهم بالشرايع على أفضل المراتب وأكملها .

((الاصل))

٦- « محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن « عمه حمزة بن بزيع (١) عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: « فلم آسفونا » و انتقمنا منهم » فقال: إن الله عز وجل لا يأسف كآسفنا و لكنه خلق أولياء »

* في هذا الحديث و غيره حق و صدق في شأنهم من غير اطراء أو مبالغة و هو جد كله في حقهم من غير مدهانة و تجاوز حاشاهم عن التكلم بكلام شعري أو خطابي مجرد عن اليقين ، و نحن بحمد الله و هدايته عرفناهم كذلك لا بمجرد التقليد و السماع والنقل والاجماع أو تعصبا للمذهب دون مذهب أو لنا بطائفة دون أخرى بل بنور البصيرة والبرهان والكشف والبيان و اعلم أن ثبوت هذه الدرجة للإنسان من كون روحه في اعلا عليين لا ينافي كونه بعد في هذا العالم الاسفل لما سبقت الإشارة الى أن أولياء الله قد تحولت بوطنهم وحشروا الى الله في دنياهم فصارت أرواحهم في المحل الاعلى و أجسادهم في المنزل الأدنى ، ثم شبهه بروح المؤمن عند نومه يرتقى الى عالم الملكوت حيث يرى و يشاهد رؤيا صادقة وامورا غائبة عن هذا العالم وليست بأضغاث أحلام فدل على ان الروح انقطعت علاقته بهذا البدن لكن لا بالكلية والالفد المزاج و انخلت صورته .

و قال أيضا في شرح الحديث الثالث : هذا الحديث صريح في أن لا واسطة بينه تعالى و بين ارواحهم و هذا يوجب كون ذواتهم في مقام القرب ممددة مع المثل الاول و الملك الاقرب والقلم الاعلى ، ثم ذكر شواهد على ذلك من الاحاديث، ثم قال و جميع ذلك دال على ان للإنسان الكامل مرتبة في المبدأة تلو مرتبة الحق الاول و هي مرتبة العقول المفارقة والجواهر القدسية ينزل منها عند النزول من الحق الى الخلق وهي بعينها مرتبة النسي يرجع اليها عند الصعود من الخلق الى الحق . انتهى واقتصر أثره العلامة المجلسي (ره) في تطبيق ما ذكره الحكماء في العقول على أرواح الائمة عليهم السلام . (ن)

(١) حمزة بن بزيع من أصحاب أبي الحسن موسى واجه الرضا عليهما السلام على ما صرح به الشيخ في رجاله، وقيل واقفي ولم يدرك الصادق عليه السلام فلا بد فيه من ارسال.

« لثقتهم يأسفون و يرضون وهم مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم
 « سخط نفسه، لأنه جعلهم الدعاء إليه والأداء عليه . فلذلك صاروا كذلك و
 « ليس أن ذلك يصل إلى الله كما يصل إلى خلقه ، لكن هذا معنى ما قال من ذلك
 « وقد قال: « من أهان لي ولياً فقد أذني بالمحاربة و دعاني إليها » وقال: « ومن
 « يطع الرسول فقد أطاع الله » و قال: « إن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله »
 « يدالله فوق أيديهم » فكل هذا و شبهه على ما ذكرت لك ، و هكذا
 « الرضا والغضب وغيرهما من الأشياء مما يشاكل ذلك ، ولو كان يصل إلى الله
 « الأسف والضجر وهو الذي خلقهما و أنشأهما (١) لجاز لقائل هذا أن يقول: إن
 « الخالق يبد يوم ما، لأنه إذا دخله الغضب والضجر دخله التغير ، وإذا دخله
 « التغير لم يؤمن عليه إلا بادة ، ثم لم يعرف المكون من المكون ، ولا القادر
 « من المقدور عليه ، ولا الخالق من المخلوق ، تعالى الله عن هذا القول علواً
 « كبيراً ، بل هو الخالق للأشياء لا لاحتاجة ، فإذا كان لا لاحتاجة استحال الحد و
 « الكيف فيه ، فافهم إن شاء الله تعالى ».

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع ، عن عمه
 حمزة بن بزيع عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: فلما آسفونا) أي أغضبونا و
 أحزنونا حزناً شديداً يقال: أسف عليه أسفاً أي غضب و أسفه أي أغضبه والأسف أشد الحزن
 (انقمنا منهم) باهلاً كهم واستيصالهم (فقال: إن الله تعالى لا بأس كأسفنا) لأن الأسف
 من تغير المزاج و ثوران القوة الغضبية وانفعال النفس عن المكاره الواردة عليها
 و كل ذلك على الله محال (و لكنت خلق أولياء لنفسه) يحبهم و يحبونه و
 يذكرونه في جميع الحالات ولا يغفلون عنه في وقت من الأوقات (يأسفون و
 يرضون) أي يغضبون على من خالف حبيبهم و يحزنون به أشد الحزن و يرضون
 عما أطاعه و يتشبع مرضاته (وهم مخلوقون مربوبون) خلقهم الله على أحسن الصور

(١) في بعض النسخ [بأشياءهما]

والهيات و ربانهم إلى ما قدر لهم من الحالات والكمالات (فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه) لكمال القرب والاتصال بينه وبينهم حتى يظن الجبهة والغلاة أنهم هو ، وليس كذلك لوجوب المغايرة بين الخالق والمخلوق و الرب و المربوب (لأنه جعلهم الدعاة إليه والأدلاء عليه) يدعون عباد الله بعد خوضهم في بحار الفتن والآفات و توغلتهم فيما اكتسبوه من الآثام والسيئات إلى الإقرار بوجوده و وحدانيته في الإلهية وتقرؤه في الربوبية وتوحده باستحقاق الطاعة والعبادة ، و يدلونهم على ذلك بالحجج البالغة والدلائل القاطعة والبراهين الواضحة (فلذلك صاروا كذلك) أي فلذلك المذكور من كونهم أولياء الله والدعاة إليه والأدلاء عليه صاروا بحيث يكون رضاهم رضاه وسخطهم سخطه حتى نسب سبحانه أسفهم بقوله « فلما آسفونا » إلى ذاته المقدسة عن الاتصاف به (و ليس أن ذلك) أي ليس المقصود أن الأسف (يصل إلى الله تعالى كما يصل إلى خلقه) لأن ذلك محال كما ستعرفه (لكن هذا) أي نسبة أسف الأولياء إلى نفسه في هذه الآية (معنى ما قال من ذلك) القليل (وقد قال : من أهان لي ولياً أي من استحققر ولياً لي و استخف به و أذله) فقد بارزني بالمحاربة و دعاني إليها (مبارزة الرجل ظهوره من الصف طلباً للمقاتلة فقد نسب سبحانه المحاربة التي من شأنها أن تكون وصفاً للولي لتعلق الإهانة به إلى نفسه المقدسة تعظيماً لوليّه و توقيراً له حتى كان محاربه محاربة ذاته المقدسة (وقال و من يطع الرسول فقط أطاع الله و قال : « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم ») جعل الله سبحانه إطاعة الرسول و بيعته و يده إطاعة الله و بيعته و يده (فكل هذا و شبهه على ما ذكرت لك) من أنه تعالى جعل مآل الأولياء و عليهم لذاته المقدسة و عليها . و هذا شائع بين المحب و المحبوب إذا كانت المحبة في غاية الكمال (و هكذا الرضا والغضب و غيرهما من الأشياء مما يشأ كل ذلك) في كونه وصفاً له تعالى مجازاً باعتبار أنه وصف لوليّه حقيقة ولما أشار إلى أن نسبة الأسف إليه تعالى مثل نسبة الطاعة و نظائرها في الآيات المذكورة إليه و بذلك لا يثبت امتناع اتصافه بالأسف أشار إلى البرهان

عليه تحقيقاً لقوله و ليس أن ذلك يصل إلى الله تعالى كما يصل إلى خلقه بقوله (ولو كان يصل إلى الله الأسف والضجر) الضجر محركة الغلق من الغم (و هو الذي خلقهما و أشباههما) الواو الأولى للحال و الثانية للعطف على الأسف أو على مفعول خلقهما ، والمراد بأشباههما نظائرهما التي نسبت إليه سبحانه (لجازلقائل هذا) أي هذا القول وهو أن الأسف والضجر يصل إلى الله (أن يقول أن الخالق للأشياء الواجب لذاته (يبيد) أي يهلك ويتقطع وجوده (يوماً ما) و في وقت من الأوقات (لأنه إذا دخله الغضب والضجر دخله التغير) لأن الغضب هو ثوران القوة والتغير على الغير لقصد الانتقام والتشفي . والضجر اضطراب النفس وتغيرها خوفاً من فوات المقصود أو لحوق الضرر (و إذا دخله التغير لم يؤمن عليه الإباداة) أي إهلاك التغير إياه لأن التغير المفرط كثيراً ما يهلك صاحبه دفعه وقد يورث أمراضاً أخر مهلكة ولو بعد حين و فناء الواجب بالذات و إبادته ممتنع (ثم لم يعرف المكون من المكون ولا القادر من المقدور عليه ولا الخالق من المخلوق) لوقوع التشابه بينهما باعتبار اتصاف كل منهما بصفات الآخر ولاشترأتهما في معنى الإمكان والحدوث لأن كل متغير ممكن حادث والظاهر أن هذا دليل آخر على المطلوب (تعالى الله عن هذا القول) المستلزم لتجويز الفناء على الخالق و عدم الفرق بينه و بين المخلوق (علواً كبيراً) في وصف العلو الكبير إشعار بأنه لا يبلغ أحد إلى كنه علوه تعالى (بل هو الخالق للأشياء) كلها في سلسلة نظام الوجود (١) (لالحاجة) إلى شيء منها لأنه الغني المطلق و لأن الاحتياج نقص

(١) قوله (في سلسلة نظام الوجود) السلسلة والنظام يدلان على الترتيب و التقدم والتأخر مثلاً إذا ترتب علل و معلولات متعددة كحجر كجسم تكون علته لحركة جسم آخر و هي لآخر و هكذا كخلق السلسلة إذا مدت أحدها اتبع الأولى الثانية والثالثة فينتظم في ذهن الإنسان من تصور الترتيب سلسلة على ما ذكر وان لم تكن العلل والمعلولات محسوسة كتصور معنى أوجب تصور معنى آخر و هو أوجب تصور معنى ثالث أو الحسد في النفس أوجب الحقد والحقد أوجب الغضب والغضب أوجب إرادة الانتقام . فان هذه الأمور *

والنقص من لواحق الإمكان (فإذا كان لا حاجة استحالة الحدّ والكيف فيه) يعني استحالة تحديده و تعيينه بآثمه شيء فيه صفات معلومة و كميّات مخلوقة مثل الغضب والضجرو أمثال ذلك وإلاّ لزم احتياجه في تمام كماله إلى تلك الصفات و الكميّات هذا خلاف (فافهم إن شاء الله تعالى) (١) ما أشرنا إليه وأوضحنا لك و الله وليّ التوفيق .

تغيير الجسمانية أيضاً توجب تصور سلسلة منتظمة وقد يكون جميعها في زمان واحد لكن تصور فيه تقدم و تأخر و يتعلّق شيء كالزمان مسمى عند السيد الداماد (قدس سره) بالدهر و هو غير الزمان و يستلزم تصور معنى حدوث سماء بالحدوث الدهري و هو أشبه بالزمان فان الزمان أيضاً يتعلّق من ترتب امور متقدمة و متأخرة كالدهر و قالوا الدهر وعاء الثابتات و هو ملاك التقدم والتأخر فيها كما أن الزمان وعاء المتغيرات وهذا الوعاء أمر ذهني لا خارجي سواء كان زماناً أو دهرأ و منشأ انتزاعه الموجودات المقترنة المتسلسلة و يلحق بهذين الوعاءين معنى آخر تصويري يضاف إلى ذات الله و أسمائه و صفاته حيث لا تأخر ولا تقدم فيها و مرجعه إلى نفي الدهر والزمان أي نفس التقدم التأخر و الترتب و العلمية والمعلولية و ربما يقال الزمان للمتغيرات و الدهر للثابتات ان اعتبرنا مقيسة إلى المتغيرات و السرمد للثابتات مقيسة بعضها إلى بعض و هي اصطلاحات للمفاهيم و التفریق . (ش)

(١) قوله « فافهم إن شاء الله » هذا الحديث الشريف يشتمل على دقائق و أسرار لا يهتدى إليها الا من أيده الله بروح منه من الراسخين في العلم أشار إلى بعضها الشارح في تضعيف كلامه ثم انه لا ينبغي أن يتوهم من أولى فقرات الحديث الحلول الذي يقول به عوام السوفية لان مثل قوله تعالى « ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » و « يد الله فوق أيديهم » يدل على تخصيص ذلك بالذبي و « من أحان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة » يدل على تخصيصه بالاولياء و معنى الحلول الذي يقولون به التعميم في كل شيء نعم ينطبق الحديث على الفناء الحكمي في الاولياء وانهم اكرادتهم في ارادة الله و استهلاك ذاتهم في ذات الله في السلوك اليه و قطع نظرهم عما سواه و يبين بين الحلول المتبادر من قولهم فرق عظيم على أن الحلول يدل على ثبوت الممكن بنفسه و استقلاله في الوجود حتى يحل فيه شيء و هو بمعزل عن التوحيد وقوله « هو الذي خلقهما و اشباههما » يدل على انه تعالى لا يجوز أن يتأثر عن مخلوقه *

((الاصل))

٧- عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن أبي نصر ، عن محمد بن
 « حمران ، عن أسود بن سعيد قال : كنت عند أبي جعفر عليه السلام فأنشأ يقول ابتداء ،
 « منه من غير أن أسأله : نحن حجة الله ، ونحن باب الله ، ونحن لسان الله ، و
 « نحن وجه الله . ونحن عين الله في خلقه ، ونحن ولاة أمر الله في عبادته .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن أبي نصر ، عن
 محمد بن حمران ، عن أسود بن سعيد قال : كنت عند أبي جعفر عليه السلام
 فأنشأ يقول - ابتداء منه من غير أن أسأله - : نحن حجة الله) على
 عباده ، أي أدلته و علامته التي بها يهتدون إليه سبحانه ، إذ بنا يعرفون
 وعده ووعدته و صراطه وغاية وجودهم . وبنا يحتج الله تعالى عليهم يوم القيمة لثلاث
 يقولوا « إذا كنا عن هذا غافلين » (ونحن باب الله) أي باب علمه و توحيده وأحكامه
 و أسرارده و جميع ما جاء به الرسول عليه السلام و ذلك ظاهر إذ كل أحد لم يسمع

* وهو واضح لان وجود المعلول متعلق بالعلة ولا يصدر عن المعلول فعل الا بتأثير العلة قبله
 أن بتأثير الواجب عن نفسه و هو باطل وكيف يؤثر فيه ما هو ابتداء و خلقه . وقوله (ع)
 دخله التنبيه يدل على أن التغير يتنافى الوجوب لانه لا يتحقق التغير الا بسلب مفع و اثبات
 اخرى وهو لا يمكن الا بأن يتأثر ذاته عن شيء خارج عن ذاته و هو باطل أو يكون ذاته
 بذاته في معرض الزيادة والنقصان و هذا اشارة الامكان لان ما ينقص منه شيء بذاته في
 معرض أن ينقص منه شيء ثم شيء حتى لا يبقى منه شيء لان ذاته واحد متشابه ، فان قيل
 فليس كل جائز واقعاً قلنا : نفس جواز النقصان ، و هو في معنى جواز العدم يتنافى وجوب الوجود
 كما ذكرنا في معنى الحدوث الذاتي ولو كان واجب الوجود دائماً ولكن أمكن له الزوال
 لم يكن واجباً لان امكان تطرق العدم اليه مع كونه دائماً يوجب امكانه و احتياجه في الوجود
 الى العلة وقد ذكرنا أن صفة الامكان لا تنافي الدوام في نظر العقل و ان لم يكن واقعاً عند
 اهل الكلام . (ش)

ذلك منه ﷺ ولا يجوز له التكلم فيه برأيه على قدر عقله فوجب أن يعلمه ممن يقوم مقامه بأمره وأمر ربه وهم الأئمة عليهم السلام أيضاً باب هذه المعارف ولا يدخل أحد بيت المعرفة إلا بهذا الباب (و نحن لسان الله) هذا واضح لأنهم يفصحون أو أمره ونواهيته و يظهر من مراده منهما و ينطقون بالمصالح العالية والحكم البالغة (ونحن وجه الله) إذ بهم يتوجه الخلاق إلى مقاصدهم ومرادهم التي تنجيهم من الظلمات البشرية، وتوصلهم إلى مقام القرب منه تعالى (ونحن عين الله في خلقه) لأنهم الناظرون إلى المصالح الكلية والجزئية والمعاهدون لأذهان الخلق فيما يصلح لها من العقائد الدينية والمرشدون لتقوسهم إلى الأخلاق والقوانين الشرعية (و نحن ولاية أمر الله في عبادته) لأن ولاية أمور المسلمين وإمارة المؤمنين وخلافة الرسول الأمين ثابتة لهم لخصائص موجودة فيهم وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فهم الناصرون لله والقائمون بأوامره والذائبون عن دينه.

((الاصل))

٨- « محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر، عن «حسن الجمال قال: حدثني هاشم بن أبي عمارة الجنبى قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: أنا عين الله، وأنا يد الله، وأنا جنب الله وأنا باب الله».

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر، عن حسن الجمال، قال: حدثني هاشم بن أبي عمارة الجنبى) ضبطه بعض الأصحاب بفتح الجيم وسكون النون قبل الباء الموحدة والجنب حى من اليمن ينسب إليه حسين ابن جنب الجنبى وأبو عمارة الجنبى، و هاشم بن أبي عمارة هذا من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام (١) وهو غير هاشم بن عتبة بن أبي وقاص المرقال، وضبطه بعضهم

(١) قوله « من أصحاب أمير المؤمنين (ع) قال صدر المتألهين مجهول الاسم والصفة

قوله «عين الله وباب الله ويد الله» و أمثال ذلك ليس المراد منها الجسمية والحلول ولا *

بكسر الجيم و سكون الياء المشناة من تحت قبل الباء الموحدة منسوب إلى جيب وهو حصن قريب من القدس (قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول : أنا عين الله و أنا يد الله) أي قدرته أو نعمته (وأنا جنب الله) الجنب في اللغة الأمير وهو عليه السلام أمير من عند الله تعالى على خلقه والخلق مأمورون باتباعه في جميع الأمور لانه سبب لمن اهتدى به في الوصول إليه سبحانه و يحتمل أن يكون المراد أنه عليه السلام جنب رحمة الله والرجاء به فمن رجا بالله و أراد رحمته و تولى به عليه السلام قضى رجاءه و أوصاه إلى رحمة الله ومن تبرأ عنه أبعدته عن رحمته (و أنا باب الله) أي باب حكمته التي يبتني عليها العقائد و الأعمال و الأخلاق والسياسات و نظام الدين و الدنيا .

((الاصل))

٩- « محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع ، عن عمه حمزة بن بزيع ، عن علي بن سويد ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام »
 « في قول الله عز وجل : «يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله قال : جنب الله »
 « أمير المؤمنين عليه السلام و كذلك ما كان بعده من الأوصياء بالمكان الرفيع إلى ،
 « أن ينهي الأمر إلى آخرهم » .

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع ،
 عن عمه حمزة بن بزيع ، عن علي بن سويد ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام »
 في قول الله تعالى : يا حسرتي أقبلي فهذا أوان إقبالك و نزولك (على ما فرطت)
 أي قصرت (في جنب الله قال : جنب الله أمير المؤمنين عليه السلام و كذلك ما كان بعده

* يلزم منه التلوا ذلك ممكن حفظ من فيض الواجب تعالى وهو معكم ابنا كنتم و نحن
 أقرب إليه من جبل الوريد ، و للأولياء الحظ الأوفر . (ش)

من الأوصياء بالمكان الرُفيع إلى أن ينتهي الأمر إلى آخرهم) و هو المهدي المنتظر صلوات الله و سلامه عليه و على آباءه الطاهرين ، والمراد بالمكان الرُفيع كونهم جنب الله و أميره بالاستحقاق و علو شرفهم و سمو نسبهم و ضياء عقولهم بأنوار الأسرار الإلهية حتى أنهم يرون بأبصار بصائرهم ما لا يراه الناس و يسمعون بأذان ضمائرهم ما لا يسمعه الناس إذ هم يمشون على لطائف غيبية و شواهد عينية و فرائد ذهنية لا يمر عليها غيرهم لتعلق نفوسهم بالمهيات البدنية و انغماسها في العالقات الدنيوية فصاروا لواء القاصرون مأمورين باتباع هؤلاء الكاملين الذين طهرهم الله عن درن تلك الهيات و خبت تلك التعلقات حتى صارت نفوسهم كمرآة مجلوة حوذي بها شطر الحقائق الإلهية فجلت و انتقشت فيها ، فشهدوا بعين اليقين سبيل النجاة و العرفان و سبيل الهلاك و الخسران و ما بينهما فسلكوا على بصيرة و هدوا الناس على يقين فمن تبعهم فله الشرف و الكرامة و من تخلف عنهم فله الحسرة و الندامة .

مركز توثيق و نشر علوم و بحوث

((الاصل))

١٠- « الحسين بن محمد ، عن علي بن محمد ، عن محمد بن جمهور ، »
 « عن علي بن الصلت ، عن الحكم و إسماعيل ابني حبيب ، عن بريد العجلي ، »
 « قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : بنا عبد الله و بنا عرف الله و بنا وحد الله »
 « تبارك و تعالي و محمد حجاب الله تبارك و تعالي » .

((الشرح))

(الحسين بن محمد ، عن علي بن محمد ، عن محمد بن جمهور ، عن علي بن الصلت ، عن الحكم و إسماعيل (١) ابني حبيب ، عن بريد العجلي قال : سمعت

(١) قوله « الحكم و إسماعيل ابني حبيب » قال صدر المتألهين هما مجهولان *

أباحفتر ﷺ يقول : بنا عبد الله وبناعرف الله وبنا وحد الله تبارك وتعالى (توضيح ذلك أن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء ، ثم خلق محمداً وأوصيائه الطاهرين (١) صلوات الله عليهم أجمعين وهم كانوا أرواحاً نورانيين في ظلة خضراء يسبحون له ويقدمون له

* غير المذكورين في كتب الرجال التي رأينا انتهى . و ظاهر أنهما لم يكن لهما كتاب معروف والا لذكرهما الشيخ والنجاشي و إنما أخذ الكليني هذا الحديث من كتاب بعض المتقدمين عليهما في الاسناد مثل علي بن الصلت أو غيره . (ش)

(١) قوله : كان ولم يكن معه شيء ثم خلق محمداً ، قال الحكماء أول ما صدر عن الواجب تعالى جوهر مجرد أي غير جسماني ولا متعلق بجسم وهو مدرك عاقل و سموي العقل الأول . أما عقلا فلكونه مدركاً أما كونه أولاً فلانه أول موجود صدر عن الواجب وقد روى في أول الكتاب حديث فيه أيضاً ثم إن بعض العلماء كصدر المثاليين و العلامة المجلسي (رحمهما الله) حملوا العقل الأول على نور خاتم الانبياء (ع) بل العقول مطلقاً على ارواح الائمة عليهم السلام كما مر لأن أرواحهم كانوا مدركين للكميات وهم أول ما صدر قبل الاجسام فصحب اللفظ والاصطلاح اطلاق العقل على أرواحهم وأما تقديم الروحانيات على الجسمانيات في الخلق فيجب أن يعد من النظريات كالاربعة زوج و لعله متفق عليه بين من يشترط بموجود مجرد روحاني والقائل بتقدم الجسم على الروح والعقل كانه من الماديين الملاحدة الذين يجعلون العقل والفكر من أحوال المزاجات . و روى صدر المثاليين في معنى كلام الشارح حديثاً عن الشيخ المفيد عن النبي (ص) لما أسرى به الى السماء السابعة ثم أهبط الى الارض يقول لعلي بن أبي طالب : يا علي ان الله تبارك و تعالى كان ولا شيء معه فخلقني وخلقك روحين من نور جلاله فكنا أمام عرش رب العالمين نسبح الله ونحمده و نهله و ذلك قبل أن يخلق السموات والارضين فلما أراد الله أن يخلق آدم خلقني و اياك من طينة عليين . ثم قال بعد نقل روايات في هذا المعنى : و جميع ذلك دال على أن للانسان الكامل مرتبة في البداية تلو مرتبة الحق الأول وهي مرتبة العقول المنارقة والجواهر القدسية ينزل منها عند النزول من الحق الى الخلق وهي بينها مرتبة التي يرجع اليها عند الصعود من الخلق الى الحق ، و قال قبل ذلك : هذا يوجب كون *

و يهللونه و يمجّدونه ، ثمّ خلق ماشاء كيف شاء من الملائكة وغيرهم ، وفوّض تعليمهم للمعرفة و التوحيد و العبادة إلى محمّد وآله الطاهرين ، فهم معلّموا الملائكة (١) و من دونهم في ذلك الوقت وهم أيضاً أوّل القائلين ببلى عند أخذ الميثاق بألست بربكم ، ثمّ باقرارهم و تعليمهم أقرّ من أقرّ ، و هم أيضاً أوّل العارفين و أوّل العابدين و أوّل الموحّدين بعد ظهورهم في ديجور الإمكان و تعلق أرواحهم المظهرة بأبدانهم المقدّسة إذا كان الناس كلّهم عند ذلك جهلاً لا

* ذواتهم في مقام القرب متحدة مع العقل الاول. الى آخر ما قال: (ش)

(١) قوله فهم معلّموا الملائكة و من دونهم ، و بذلك يتضح جواب اهل الظاهر عن شبهة يبدونها هنا و هي ان أئممتنا عليهم السلام كانوا متأخرين في الوجود زماناً عن قبلهم من الحكماء و الموحّدين و الانبياء فكيف يمكن حصر تعليم التوحيد و المعارف و المبادى عليهم على ما هو مفاد قوله بنا عبادة و بنا عرف الله و كيف يتصور كونهم علة فاعلية أو غائية على ما هو مفاد الحديث الخامس من هذا الباب ، ثم المراد من كونهم علة غائية أو فاعلية ليس العلية المطلقة لان الممكن ليس له علة مطلقة الا واجب الوجود بذاته فهو الاول و الآخر و المبدء و الغاية و كل شيء سواء تعالى انما يكون واسطة أو معداً كالادواء لعلاج المرضى و الشمس لاضاعة الارض و العقول للجسام و ليست و ساطعتها بمعنى تفويض الامر اليها كما يتوهمه من لا بصيرة له و كون الانسان الكامل علة غائية على ما هو مفاد و خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى ، و قوله دعا خلقت سماء مبنية و الارضاً مدحجة الى قوله الا لاجلكم و محبتكم ، ليس الا أنهم في الممكنات غاية لسائر الممكنات و انا لا نعلم في هذا العالم الادنى موجوداً أشرف من الانسان فصيح أن يجعل سائر الاشياء مخلوقة لاجله و هو غاية لها اذا الغاية يجب أن يكون أشرف من المقدمات و اذا كان بعض أفراد الانسان أشرف من غيرهم صح أن يجعلوا غاية لسائرهم و اذا رأينا أن بدن الانسان يتهدم و يفسد و لا يبقى على صورته تحقق لدينا أن بدنه لا يكون غاية بل الغاية الحقيقية النورية المجردة و لو لم تكن هي غاية لم يكن للمالم الادنى غاية أصلاً و الحكيم تعالى لا يفعل شيئاً بلا غاية فالغاية انما هي الحقيقة المجردة النورية للانسان الكامل. (ش)

سالكين لتيه الضلالة والعواية ثم بنور هدايتهم وهدى الله وعرّفه وعبده من أخذت يده العناية الأزلية (و محمد حجاب الله تبارك و تعالى) أشار إلى أن سلوك سبيل الله تعالى لا يمكن إلا بالتوسل بمحمد ﷺ (١) لأنه حجاب الله المرشد إلى كيفية سلوك طريقه الموصول إليه والمبين لمراحله و منازلها وما لا بد منه للسائرين فيه من العلم والعمل ، ثم لا يمكن التوسل بذلك الحجاب إلا بالتوسل بأوليائه الطاهرين وأوصيائه المعصومين لأنهم ورثة علمه و سالكه بتعليمه و المتزّهون عن الجور والطغيان والمتصفون بالعدل والعرفان.

((الاصل))

١١- « بعض أصحابنا ، عن محمد بن عبدالله ، عن عبد الوهاب بن بشر ، عن موسى و ابن قادم ، عن سليمان ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله

(١) قوله « لا يمكن الا بالتوسل بمحمد (ص) » ، ولا يجوز في سلوك الطريق الى الله متابعة غيره سواء كان غيره نبيا لنسخ دينه أو فيلسوفاً مكتفياً بعقله اذ لا يجوز تقليد غير المعصوم والفلاسفة غير معصومين من الخطاء لانك ترى فيهم الاختلاف في المسائل أكثر من اختلاف كل فرقة و ملّة ففهم المادى الملحد المنكر للمانع كذى مفراطيس و ابيفورس و فهم المؤمن الموحد الفايح لشرائع الانبياء كنسب الدين العلوى و بينهما مراتب غير متناهية و أوساط لا تحصى ولا يؤخذ ممن يكفى بعقله الا ما أثبتته بالدليل العقلى ولا يعتمد عليه بالتقليد فلا يؤخذ من الفلاسفة كلام ورأى الابدليل وليس هذا متابعة لهم و توسلا بهم بل متابعة للدليل و توسل بالعقل ولم نجد شيئاً عندهم ثابتاً محققاً الا وهو مذكور في الاحاديث مشار إليه أو مصرح به وليس فائدة تتبع كتب الحكمة و تدبر كلام الفلاسفة فيما يتعلق بالالهيات الا تشجيد المذهب و تنبيهه لفهم أسرار الحديث كفاءة علم الكلام والاصول لهذا الغرض بعينه اذ لا يمكن فهم خطاب أمير المؤمنين في التوحيد و حجج الائمة خصوصاً الرضا (ع) الا لمن تمق في الحكمة والمقول وأدلة الاصول كما لا يمكن استنباط الاحكام الشرعية من الاحاديث الا بالتعمق في أصول الفقه وما يتوقف عليه هذا العلم . (ث)

« عز وجل : » وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » قال : إن الله تعالى «
 « أعظم وأعز وأجل وأمنع من أن يظلم ولكنّه خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه وه
 « ولايتنا ولايته حيث يقول : « إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا » يعني
 « الأئمة منّا » ثم قال : في موضع آخر : « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم
 « يظلمون » ثم ذكر مثله .

((الشرح))

(بعض أصحابنا ، عن محمد بن عبدالله ، عن عبدالوهاب بن بشر ، عن موسى بن
 قادم ، عن سليمان ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله تعالى «
 ما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » (لرجوع جزاء الظلم ونكاله إليهم يقال :
 ظلمه حقّه إذا أخذه ظلماً وقهراً و حقيقة الظلم وضع الشيء في غير موضعه) قال :
 إن الله أعظم وأعز وأجل وأمنع من أن يظلم) لبراءة ساحته عن الأفعال و
 التغيير والعجز وإذا كان كذلك فلا فائدة في نفي المظلومية عنه فلا بدّ من صرف
 نفيها إلى من هو قابل لها وإليه أشار بقوله (و لكنّه خلطنا بنفسه) يقال خلطت
 الشيء بغيره خلطاً فاختلطاً بانضمام بعض إلى بعض يعني ضمناً إلى نفسه المقدسة
 و شار كنا (فجعل ظلمنا ظلمه) أي فجعل الظلم الواقع علينا منسوباً إلى نفسه
 واقعاً على ذاته مجازاً كما جعل أسفنا منسوباً إلى ذاته ثم نفاه عنا تسبيلاً للأمر
 علينا و تسلياً لنا (و ولايتنا ولايته) الولاية بالفتح الحكومة والتصرف في أمور
 الخلق يعني و كذلك جعل ولايتنا على المؤمنين و تولينا لأموالهم و حكومتنا
 عليهم و إمامتنا لهم ولايته و حكومته و إمامته (حيث يقول : « إنما وليكم الله و
 رسوله والذين آمنوا » يعني الأئمة منّا) يعني أراد بالذين آمنوا الأئمة من أهل
 البيت عليهم السلام و هذا التفسير كاف للعلم بأنّ المراد ما ذكر لا أنّه عليه السلام أعلم بما هو
 المقصود من كلام الله تعالى ولكن لا بأس أن نشير إلى توضيح ذلك فنقول أوّلاً
 قال العلامة في كشف الحق : أجمعوا على أن هذه الآية نزلت في علي عليه السلام و

هو المذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتم على المسكين بمحض من الصحابة. وقال بعض أصحابنا: الجمع للتعظيم على أنه وقعت هذه الكرامة عن باقي الأنبياء ﷺ ونقول: ثانياً أن الولي هنا بمعنى الأول بالتصرف والإمام دون الناصر والمحبة لأن حصر النصرة والمحبة في المؤمن المعطي للزكاة في حال الركون غير مستقيم لتحقيقهما في المؤمن مطلقاً وإذا كان الولي بالمعنى المذكور كانت نسبة الولاية إلى الله تعالى من باب نسبة ما لأوليائه إليه.

وقال بعض المخالفين: الولي في هذه الآية بمعنى الناصر والمحبة دون الأولي بالتصرف الذي هو الإمام وإلا لفاتت مناسبة هذه الآية لما قبلها وهو قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض» فإن الأولياء هنا بمعنى الأنصار والأحباب لا بمعنى الأحقين بالتصرف ولما بعدها وقوله هو تعالى «ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون» فإن التولي هنا بمعنى النصرة والمحبة دون الأولي بالتصرف فوجب أن يحمل الولي فيما بينهما على الناصر والمحبة ليلتئم أجزاء الكلام.

الجواب عنه أما أولاً فبأن حمل الولي على ذلك يوجب فساد الحصر (١) وأما ثانياً فبأن فوات المناسبة ممنوع لأن الولاية بمعنى الأولوية في التصرف شاملة للولاية بمعنى النصرة والمحبة فالمناسبة حاصلة وأما ثالثاً فبأن العطف دل على التشريك في اختصاص الولاية والاختفاء في أن نصرة الرسول للمؤمنين نصرة مخصوصة مشتملة على التصرف في أموره على ما ينبغي فكذلك نصرة الذين آمنوا، وأما رابعاً فبأن لا نسلم أن التولي فيما بعد هذه الآية بمعنى النصرة و

(١) قوله «يوجب فساد الحصر» لأنه حصر الولاية في المؤمن الذي آتى الزكاة حال الركوع والولاية بمعنى المحبة لا تنحصر فيه ولا ينبغي أن يستبعد إطلاق صيغة الجمع حيث يكون المنظور واحداً ولا يختلف أهل السنة وغيرهم في أن قوله تعالى «وإن الذين يرمون المحسنات المؤمنات الغافلات» ناظر إلى عائشة وكذلك في إطلاق الكلى ناظراً إلى الفرد قوله تعالى «وإن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» ناظراً إلى الوليد. (ش)

المحبة بل بمعنى الأحق بالنصرف فإن باب التفعّل يجيء كثيراً لاتخاذ الفاعل أصل الفعل فالمعنى من اتخذ الله ورسوله والذين آمنوا وهم الأئمة أولياء يعني الأحقّين بالنصرف. وأمّا خامساً فبأن وجوب التوافق بين الآيات ممنوع فقوله : فيجب غير ثابت وعلى تقدير التسليم فالتوافق إنما يجب إذا لم يمنع مانع وقد عرفت وجود المانع هنا .

و اعترض شارح المقاصد على الإمامية بأنّ الحصر يجب أن يكون فيما فيه نزاع و تردّد ولا خفاء في أن النزاع في الإمامة لم يكن عند نزول الآية و لم يكن في ذلك الزمان إمامة حتّى يكون نقياً للتردّد.

والجواب عنه أمّا أولاً فبأنّ نفي التردّد إنّما يعتبر في القصر الإضافي كما صرح به في شرحه للتخلص وهذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصر حقيقة لا إضافياً (١) و أمّا ثانياً فبأنّه تعالى عالم بجميع الأشياء فلمّا علم اعتقادهم إمامة الغير في الاستقبال أنزل هذه الآية دفعاً لاعتقادهم وردّاً لهم عن خطائهم، وأمّا ثالثاً فبأنّه يجوز أن يكون الحصر لدفع التردّد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار الولاية في الله ورسوله أهدأ ، أو اشتراكهما بينهما و بين غيرهما ؛ على أن يكون القصر لتعيين الاشتراك (ثم قال) هذا كلام زرارة يعني (٢) ثمّ قال (في موضع آخر) غير هذا الموضع في سياق بعض حديثه أو ابتداء (هو ما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) ثمّ ذكر مثله (و هو أنّه تعالى أعظم وأعزّ - إلى قوله - فجعل ظلمنا ظلمه على الظاهر أو إلى قوله « يعني الأئمة منّا على الاحتمال والحاصل أن زرارة روى عنه ^{عليه السلام} تفسير هذه الآية بما مرّ في موضعين والله أعلم .

(١) قوله وقصر حقيقة لا إضافياً وسره أن الإضافة إلى معنى خاص يستلزم ترجيحاً له على غيره بخلاف الحصر المطلق مثلاً إذا قال : انما زيد كاتب . و عني به أنه ليس بشاعر لا بد أن يكون تخصيص الشعر بالنفي المرجح و ليس الاالتفات المخاطب اليه وقومه كون زيد شاعراً . وأمّا الحصر المطلق بمعنى أنه ليس طبيعياً ولا واعظاً ولا نحويّاً ولا محدثاً إلى غير ذلك من المهن فلا يقتضى سبق توجه للمخاطب اليه و تردّده فيه اذ ليس هنا تخصيص حتى يطلب وجه ترجيحه . (ث) (٢) أو هو كلام الامام (ع) يعني ثم قال الله تعالى .

(باب البداء (١))

البداء بالفتح والمد في اللغة ظهورا لشيء بعد الخفاء وحصول العلم به بعد الجهل
واتفقت الأمة على امتناع ذلك على الله سبحانه إلا من لا يعتد به ومن افترى ذلك
على الإمامية فقد افترى كذباً عظيماً والإمامية منه براء (١) وفي العرف على

(١) قوله و باب البداء ، قوام معنى البداء بتغير المزم ، فاذا عزم رجل على فعل شيء
ثم تبين له عدم المصلحة فيه وندم على عزمه وتغير قصده قيل: بداله أي ندم وعلم أن عزمه
السابق كان خطأ وهذا معنى محال على الله تعالى باتفاق الأمة لاستلزامه الجهل على الله
تعالى وحدوث علمه بالفسدة في فعل بداله فيه ، وربما تمجمل بعض وقال : انا لا نقول
بالجهل والندامة بل الله تعالى قضى حكماً يعلم أنه يغيره بسبب حادث مثلاً يحكم الله تعالى
بقصر عمر زيد مع أنه يعلم أنه يتصدق ويصل الرحم فيستحق طول العمر و يغير الحكم الاول
و يطيل عمره وهذا معنى لا يناسب سائر أقوال الشيعة لأن فيه تناقضاً صريحاً مثل أن يقال عزم
زيد على إقامة عشرة أيام في بلد مع أنه يعلم أنه لا يقيم بها أكثر من ثلاثة أيام وكيف يحكم
الله تعالى بقصر عمر رجل يعلم أنه يطيل عمره ؟ فان قيل لا تناقض في حكمين مختلفين موقوفين
على شرطين مختلفين فيحكم بقصر عمره ان لم يصل الرحم ولم يتصدق و بطوله ان وصله و
تصدق فيرفع التناقض باختلاف الشرط قلنا لا يطلق الإرادة والمشيئة والقضاء والقدر ومثالها
الاعلى الطرف المثبت الذي حصل شرطه الذي حكم الشارع بوقوعه ولا يطلق على ما يعلم
تعالى انه لا يقع قط فلا يقال قضى الله تعالى بظلمة النهار وضياء الليل على فرض كون الشمس
طالمة ليلا و آفلة نهاراً وكذلك لا يقال قضى الله بكون الحمام ناطقاً اي ان صار انساناً او كونه الفار
باردة اي ان صارت ماء وكون عمر زيد قصيراً ان لم يصل الرحم مع علمه تعالى بكون عمره طويلاً
لصلة الرحم . وقد اولوا ماورد من لفظ البداء تاويلات لا يستلزم المحال .

(٢) قوله و الإمامية منه براء ، صرح بذلك لان مخالفينا نسبوا اليها القول بالبداء
و يبيون به على مذهبنا حتى أن الفخر الرازي نقل في آخر كتابه المسمى بالمحصل
عن سليمان بن جرير الزيدى كلاماً لا ينفوه به مسلم قال أن ائمة الرافضة وضواقاتهم *

ما استفدت من كلام العلماء وأئمة الحديث يطلق على معان كلها صحيحة في حقه تعالى.

ولشيعتهم لا يظفر مدعياً أحدهم: الأول القول بالبداة فإذا قالوا إنه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الأمر على ما أخبروه قالوا ببداء الله تعالى فيه ثم نقل إشعاراً عن زرارة وقال: الثاني التقية فكلماً أرادوا شيئاً يتكلمون به فإذا قيل لهم هذا خطأ، وظهر بطلانه قالوا إنما قلناه تقية انتهى وقال المحقق الطوسي (ره) أنهم يعني الشيعة لا يقولون بالبداة وإنما القول بالبداة ما كان الألفي رواية رويها عن جعفر الصادق (ع) أنه جعل اسماعيل القائم مقامه فظهر من اسماعيل ما لم يرتضه عنه فجعل القائم موسى فسئل عن ذلك فقال بدا الله في أمر اسماعيل وهذه رواية وعندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً انتهى . يعني ليس خبر الواحد حجة في أصول الدين إذ لا يوجب العلم ولا في فروع الدين لأنه لا يقوم به الحجة ولا يوجب العمل. وأما العلامة المجلسي فقد نقل بعض ما سبق من كلام الفخر الرازي. ثم قال : و أعجب منه أنه أجاب المحقق الطوسي (رحمه الله) في ندد المحصل عن ذلك لعدم إحاطته كثيراً بالأخبار بأنهم لا يقولون بالبداة وإنما القول بما كان الألفي رواية. وأقول: ليس انكار البداة خاسماً بالمحقق الطوسي (قدس سره) بل كل من وجدنا له قولاً معن يعتبر قوله من العلماء واطلنا على رأيه في الآراء وافق المحقق الطوسي في نفي البداة وتبرئة الإمامية عن القول به منهم السيد المرتضى (رحمه الله) في الذريعة و شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في العدة والقبيلان و حبر الأمة و أعلم علمائها بمد المعصومين عليهم السلام الشيخ العلامة الحسن بن يوسف بن مطهر الحلّي فإنه قال في نهاية الأصول في البحث الرابع من الفصل الأول من المقصد الثامن الفسخ جائز على الله تعالى لأن حكمه تابع للمصالح والبداة لا يجوز عليه تعالى لأنه دل على الجهل أو على فعل القبيح و هما محالان في حقه انتهى . و نظير ذلك في تفسير مجمع البيان كثير و في تفسير أبي الفتوح الرازي نسبة نفي البداة إلى مذهبنا في مواضع كثيرة منها في الصفحة ٤ و ٢٨٦ من المجلد الأول ط ٢٣٨٣ و قال السيد عبد المدين في شرح التهذيب في باب عدم جواز نسخ الحكم قبل وقت التمكن من الفعل بأنه لو جاز ذلك لزم البداة أعني ظهور حال الشيء بعد خفائه على الله تعالى والتالي باطل فالعقد مثله إلى آخر ما قال ، ولولم يكن خوف الاطالة لنقلنا شيئاً كثيراً *

منها إبداء شيء وإحداثه (١) والحكم بوجوده بتقدير حادث و تعلق إرادة
حادثه بحسب الشروط والمصالح و من هذا القبيل إيجاد الحوادث اليومية وتقريب
منه قول ابن الأثير: «في حديث الأقرع والأبرص والأعمى: بدا الله عز وجل أن

من كلام علمائنا السابقين ولا أظن أحداً من الإمامية يلتزم بالبداء من غير تأويل حتى أن
العلامة المجلسي (ره) أدجب ظاهراً التللف به تأدياً لا الاعتقاد بمعناه تبعداً لانه أيضاً
أوله تأويلاً. فان قيل فماتقول فيما ورد في أخباركم من لفظ البداء . قلنا كلامنا في إطلاق
هذا اللفظ على الله تعالى نظير كلامنا في إطلاق الغضب والرضا والاسف كما قال « فلما
آسفونا انتقمنا » والنسيان في قوله «نسوا الله فأنسىهم» وقوله «كذلك اليوم تنسى» وأمثال
ذلك يجب تأويله بما يوافق المذهب والعقل والجماع لجميع ذلك أنه تعالى يعامل معاملة
الراضي والغاضب والناسي والمجهزون والنادم على ما قبل، لأنه تعالى متصف بهذه الصفات
واقعاً. وقد أطلوا الكلام في تأويل البداء و نكتفي هنا بما قاله صدر المتألهين (قده) و
مرجعه إلى نسبة البداء إلى بعض مخلوقاته تعالى من الملائكة والنفوس الكلية و هو غير
بعيد كما مر نظيره في خبر حمزة بن بزيع في الباب السابق في تأويل قوله تعالى « فلما
آسفونا انتقمنا » قال الصادق (ع): «إن الله تعالى لا يأسف كأسفنا و لكنه خلق أولياء لنفسه
مخلوقون مربوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه إلى أن قال - هكذا
الرضا والغضب و غيرهما مما يشاكل ذلك» ومبنى كلام الصدر على أن بعض الملائكة وهم
العقول القادرة يعلمون بتعليم الله ما يقع على ما هو عليه وبعضهم كالنفوس يعلمون الأسباب
المؤدية إلى شيء من غير أن يعلموا على ما يتفق مما نعت لها فيظهر ما يقع على خلاف ما
علموا كمن يعلم أن الزرع بعد نموه و بدو صلاحه يحصل منه مقدار من الطعام ولا يعلم الحيل
أو النار أو الدابة أو الجند بفسدون الزرع. ومثله حديث آخر مضى آنفاً عن زرارة عن أبي
جعفر (ع) «إن الله أعظم و أجل وأعز وأمنع من أن يظلم ولكن خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه»
وسنذكر تأويلات أخرى - ذكرها علمائنا - في تضافيف الشرح (ش)

(١) قوله «إبداء شيء وإحداثه» هذا تأويل حسن وقد ذكره الصدوق (رحمه الله)
في كتاب التوحيد قال: معناه أن له أن يبدع بشيء فيخلق قبل شيء ثم يدمد ذلك الشيء و
يبدع بخلق غيره أو يأمر بأمر ثم ينهى عن مثله أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه*

يبتليهم أي قضى بذلك وهو معنى البداء ههنا لأن القضاء سابق والبداء استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم و ذلك على الله عز وجل محال غير جازم ولعله أراد بالقضاء الحكم بالوجود ، وأراد بكونه سابقاً أن العلم به سابق كما يرشد إليه ظاهر التعليل المذكور بعده فلا يرد عليه ما أورده بعض الأصحاب من أن هذا القول ركيك جداً لأن القضاء السابق متعلق بكل شيء وليس البداء في كل شيء بل فيما يبدو ثانياً وينجده أخيراً .

و منها ترجيح أحد المتقابلين والحكم بوجوده بعد تعلق الإرادة بهما تعلقاً غير حتمي (١) لرحجان مصلحته و شروطه على مصلحة الآخر و شروطه ومن هذا

« و ذلك مثل نسخ الشرائع و تحويل القبلة وعدة المنوفى عنها زوجها ولا يأمراه عباده بأمر في وقت ما الا وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك و يعلم أن في وقت آخر الصلاح لهم في أن ينهاهم عن مثل ما أمرهم به - الى أن قال - و البداء هو رد على اليهود لانهم قالوا ان الله قد فرغ من الامر فقلنا ان الله كل يوم في شأن يحيى و يميت و يرزق و يفعل ما يشاء انتهى . و بالجملة اذا خلق زيدا و أماته ثم خلق عمراً فهذا بداء أى خلق جديد و اذا شب زيد ثم شاخ فهذا بداء أى أمر جديد حدث ، و كل يوم هو في شأن ، و يمحوا الله ما يشاء و يثبت وعنده ام الكتاب ، بمعنى أنه يمحو زيدا من لوح الوجود و يثبت عمراً ، فان قيل ليس هذا معنى البداء المصطلح عند العلماء على ما صرحوا به في تعريف النسخ بل ما ذكره المذوق من شمول البداء للنسخ أيضاً خلاف الاصطلاح قلنا لا يضير فيه لان كثيراً من اصطلاحات العلماء لا توافق اصطلاح الاخبار مثلاً الاجتهاد عند العلماء ، معنى صحيح جائز وقد نهى عنه الاخبار لان الاجتهاد فيها بمعنى آخر غير اصطلاح العلماء ، وكذلك نهى عن التقليد في الدين بمعنى آخر غير التقليد المصطلح ، والحيث غير جائز عند الامامية وقد ورد في وقوعه روايات و آيات بمعنى آخر فلا يبعد أن يكون البداء الوارد في الروايات بمعنى غير ما اصطلاح عليه أرباب الأصول . (ش)

(١) قوله «متعلقاً غير حتمي» هذا من طينان التام أو سهو وذهول من القائل وليس أحد معصوماً عن الخطأ ولا يجوز على الله تعالى الإلحتم والحكم ولا يتقبل قضاءه الترديد و كما أن القدامة عليه تعالى محال كذلك التردد بل كل ما تعلق علمه و إرادته به فهو كما هو من الازل ولم يحصل التطع ببداء الترديد ، فان قيل فمما معنى اجابة الدعاء و تطويل المعر بسلطة

القبيل إجابة الداعي و تحقيق مطالبه و تطويل العمر بصلة الرحم و إرادة إسقاء قوم بعد إرادة إهلاكهم وقد قال مولانا أبو الحسن الرضا عليه السلام لسليمان المروزي و هو كان منكرأ للبداء و طلب منه عليه السلام ما يدل عليه من القرآن قوله تعالى لنبيه عليه السلام «فتول عنهم فما أنت بملوم» ثم بد الله تعالى فقال «وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين» يريد عليه السلام أنه تعالى أراد إهلاكهم (١) لعلمه بأنهم لا يؤمنون وأراد بقاءهم لعلمه بأنه يخرج من أصلاهم المؤمنون، فرجع بقاءهم وحكم به تحقيقاً لمعنى الإيمان .

و منها محو ما ثبت وجوده (٢) في وقت محدود بشروط معلومة و مصلحة مخصوصة و قطع استمراره بعد انقضاء ذلك الوقت والشروط والمصالح سواء ثبت بدله لتحقيق الشروط والمصالح في إثباته أولاً، و من هذا القبيل الإحياء والاماتة والقبض والبسط في الأمر التكويني و نسخ الأحكام بالابدل أو معه في الأمر التكليفي، والنسخ أيضاً داخل في البداء كما صرح به الصدوق في كتابي التوحيد والاعتقادات. و من أصحابنا من خص البداء بالأمر التكويني و أخرج النسخ عنه و ليس لهذا التخصيص وجه يعتد به (٣) و إنما سميت هذه المعاني بداء لأنها

*الرحم وأمثال ذلك قلنا: الأمر فيه كالأمر في سائر الأسباب فكما تعلق إرادته تعالى بإرسال السحاب و نزول المطر بسببه كذلك تعلق علمه وإرادته بصلة الرحم من فلان وطول عمره بالصلة وأنه لو لم يعلم رحمه لم يطل عمره كما أنه لو لم يرسل السحاب لم ينزل المطر فقص الأمر إنما هو على فرض عدم صلة الرحم وطوله على فرض الصلة والثاني هو الواقع و تعلق علمه بالثاني وسيجيء له مزيد توضيح إن شاء الله . (ش)

(١) قوله ويريد أنه تعالى أراد إهلاكهم، بل كلام الإمام تسميم معنى البداء حتى يشمل النسخ . فأمر أولاً بالأعراض عن الكفار ، و أمر ثانياً بتدبيرهم ومنعه من الأعراض . (ش)

(٢) قوله : و منها محو ما ثبت وجوده ، هذا راجع الى الوجه الاول المذكور .

(٣) قوله وليس لهذا التخصيص وجه يعتد به ، بل هو اصطلاح خاص غير مصطلح الروايات *

مستلزمة لظهور شيء على الخلق بعدما كان مخفياً عنهم ومن ثم عرف البداء بعض القوم بأنه أن يصدر عنه تعالى أثر لم يعلم أحد من خلقه قبل صدوره عنه أنه يصدر عنه . و اليهود أنكروا البداء وقالوا « يدالله مغلولة غلّت أيديهم و لعنوا بما قالوا » وهم يعنون بذلك أنه تعالى فرغ من الأمر فليس يحدث شيئاً ، و تقل عنهم أيضاً أنه تعالى لا يقضي يوم السبت شيئاً ، و يقرب منه قول النظام من المعتزلة : إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن نباتاً و حيواناً و إنساناً ولم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده والتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها و وجودها ، وكأنه أخذ ذلك من الكمون و الظهور من مذهب الفلاسفة . ونقل صاحب الكشف عن الحسين بن الفضل ما يعود إلى هذا المذهب هو أن عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل و ذكر أن من آيات أشكلت عليه قوله عز من قائل « كل يوم هو شأن » وقد صح « أن القلم جف » بما هو كائن إلى يوم القيمة فقال الحسين ، أمّا قوله « كل يوم هو في شأن » فإنها شؤون يبدئها لا شؤون يبتدئها (١) ، وهذه المذاهب عندنا باطلة لأنه تعالى يحدث ما يشاء في أي وقت يشاء على وفق الحكمة والمصلحة كما دللت عليه روايات هذا الباب ودل عليه أيضاً ما مر من قول أمير المؤمنين عليه السلام « الحمد لله الذي لا يموت ولا يقضي عجائبه لأنه كل يوم في شأن من إحداث بديع لم يكن ، فإنه صريح في أنه تعالى

« ولا مشاحة في الاصطلاح » وإنما فرق الأصوليون بين النسخ والبداء لاختلاف حكمهما وجواز الأول واستحالة الثاني ولا بد عند الفرق بين الأحكام تفريق الاصطلاح حتى لا يشبه الأمر على غير المندير ، (ش)

(١) قوله شؤون يبدئها ، أي يظهرها في الوجود الخارجي بعد أن كان معلوماً عند الباري لأنه تعالى يبتدئها من غير أن يكون له علم بها في الأزل وارجاع هذا القول إلى مذهب الكمون والبروز غير ظاهر لي وكذلك ارجاعه إلى قول النظام و ارجاع قول النظام إلى قول هؤلاء ، نعم يشبه كلام النظام قول المتأخرين في الدهر والزمان وقول الحسين ابن الفضل لا يخالف مذهب سائر المؤمنين بالقضاء . (ش)

يحدث في كل وقت ما أراد إحداثه من الأشخاص والأحوال ، و لعلّ الحسين كالسائل فهم أنّ ابتداءها و إحداثها ينافي ما صحّ من جفاف القلم وأنت تعلم أنّه لا منافاة بينهما فإن جفاف القلم دلّ على أنّ كلّ ما هو كائن إلى يوم القيمة فهو مكتوب في اللوح المحفوظ أو في لوح التقدير و معلوم له تعالى شأنه بحيث لا يتغيّر ولا يتبدّل ومن المكتوب والمعلوم له تعالى أنّه يقدر كذا في وقت كذا و يبتدي بإيجاده و إحداثه على وفق الحكمة والمصلحة فالابتداء والإحداث اللّذي هو البداء المراد هنا أيضاً من المكتوبات فليتأمل.

((الاصل))

١- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج عن أبي إسحاق ، « ثعلبة ، عن زرارة بن أعين ، عن أحدهما عليهما السلام قال : ما عبد الله بشيء مثل البداء » « وفي رواية ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ما عظم ، « الله بمثل البداء » .

مركز تحقيقات مكتبة آية الله العظمى

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج ، عن أبي إسحاق ثعلبة) هو ثعلبة بن ميمون و كنيته أبو إسحاق فما وقع في بعض النسخ عن أبي إسحاق عن ثعلبة فهو سهو من الناسخ (عن زرارة بن أعين ، عن أحدهما عليهما السلام قال : ما عبد الله بشيء مثل البداء) (١) أي مثل القول بالبداء و التصديق بشئونه له تعالى لأنّ فيه إزعاجاً بأنّه تعالى قادر على الحوادث اليومية ، واعترافاً بأنّه مختار يفعل

(١) قوله « مثل البداء » البداء في هذا الحديث ليس بالمعنى المصطلح مثل أن يقدر الله تعالى موت زيد ثم يبطل هذا التقدير و يقضى بحياته ، بل المراد انه تعالى يعيت زيدا و يحيى عمراً و يسقم هذا و يشفى ذلك و كل يوم هو في شأن فالتغير بفعله في العالم لا التغير في حكمه وإرادته بالنسبة إلى شيء واحد (ش)

بإرادته ما يشاء ويتصرف في ملكه كيف يشاء ولا يبلغ شيء من العبادة هذه المرتبة لأنَّ العبادة إنما هي عبادة وكمال بعد معرفته بما ينبغي له و من أنكر البداء له تعالى فقد نسب العجز إليه و أخرجه عن سلطانه و عبد إلهاً آخر ودان بدين اليهود. قال الفاضل الأمين الأسترآبادي: القول بالبداء ردُّ على اليهود حيث زعموا أنَّه تعالى فرغ من الأمر لأنَّه عالم في الأزل بمقتضيات الأشياء فقد رُكل شيء على وفق علمه، ومختص الردُّ أنَّه يتجدد له تعالى تقديرات و إرادات حادثة كلَّ يوم بحسب المصالح المنظورة له تعالى (و في رواية ابن أبي عمير، عن هشام ابن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ما عظم الله بمثل البداء) أي ما عظم الله تعالى بشيء من أوصاف و محامد يكون مثل البداء لأنَّ تعظيمه تعالى ووصفه بالبداء الذي هو فعل من أفعاله مستمر لتعظيمه ووصفه بجميع الصفات الكمالية مثل العلم والقدرة والتدبير والارادة ، والاختيار وأمثالها

((الاصل))

مركز تحقيق التراث

٢- « عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، و حفص بن البختري و غيرهما ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في هذه الآية : «محو» الله ما يشاء و يثبت » قال : فقال : وهل يحى إلا ما كان ثابتاً وهل يثبت إلا ما ، لم يكن » .

((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم و حفص ، و ابن البختري و غيرهما ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في هذه الآية) أي في تفسيرها : (محو الله ما يشاء) محو و إعدامه (و يثبت) ما يشاء إثباته و إيجاد (قال فقال) إعادة القول للتأكيد والتقرير : (وهل يحى إلا ما كان ثابتاً) في اللوح المحفوظ أو في الأعيان (وهل يثبت إلا ما لم يكن) ثابتاً فيهما . يعني أنَّ المحو يتعلق بالموجود

والإثبات يتعلّق بالمعدوم ، وكلُّ ذلك لعلمه تعالى بالمصالح العامة والخاصة والشرائط : فيزيل وجود ما أوجده و يقيض وجود ما أراد إيجادَه لانقضاء مصالح الوجود وشرائط حسنه في الأوّل و تحقيقها للثاني و تلك المصالح و الشرائط ممّا يختلف باختلاف الأوقات والأزمان ودلالته على البداء (١) بمعنى تجدّد التقدير والمشيئة والإرادة في كلّ وقت بحسب المصالح ظاهرة.

((الاصل))

٣٠- عليّ ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمد بن مسلم ، « عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بعث الله نبياً حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال : « الإقرار له بالعبودية ، و خلع الأنداد ، وأنّ الله يقدّم ما يشاء و يؤخّر ، « ما [من خل] يشاء »



((الشرح))

(عليّ ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بعث الله نبياً حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال الإقرار له بالعبودية) أي إقرار النبيّ بأنّه عبد له تعالى يستحقّ العبادة منه و أخذه على أمته الإقرار بذلك (و خلع الأنداد) أي خلع الأمثال والأضداد بالتصديق بوحدايته في الذات والصفات و تفرّده باستحقاق العبادة (و أنّ الله يقدّم ما يشاء و يؤخّر من يشاء) على وفق ما يقتضيه الحكمة والمصلحة و نظام الكلّ لأنّ الحكيم العليم إذا علم حسن شيء في وقت و قبحه في وقت آخر يضعه في موضعه . قال الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات بعد نقل هذا الحديث : و نسخ الشرائع والأحكام بشرية نبينا ﷺ من ذلك و نسخ الكتب بالقرآن من ذلك ،

(١) قوله « ودلالته على البداء » كما أن عدم دلالته على البداء بالمعنى المصطلح أيضاً ظاهر و يصدق على نسخ حكم بحكم أو شريعة بشريعة أنّه محو و إثبات أي محو السابق و إثبات اللاحق ، والبداء المصطلح إثبات شيء محو ذلك الشيء بعينه. (ش)

أقول : وهو ردُّ على اليهود المنكرين للنسخ باعتبار أن النسخ بقاء و البقاء على الله تعالى محالٌ و تحقيق الردُّ أن البقاء المحال عليه سبحانه هو ظم. وور الشيء بعد الخفاء عليه . و أمّا البقاء بمعنى إثبات كل شيء في وقته بإرادته لمصلحة تقتضيه فهو من أعظم أوصافه و محامده كما عرفت. و في بعض نسخ هذا الكتاب و كتاب الاعتقادات والعيون « ويؤخر ما يشاء » بلفظة « ما » الموصولة وهو الأظهر و الأنسب بما قبله. فان قلت : هذا الحديث يناقض ما يجيء في باب مولد النبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إن عبد المطلب أوّل من قال بالبداء » قلت : لا منافاة بينهما لأن المراد بالأوّلية الأولى الإضافية بالنسبة إلى غير الأنباء عليه السلام أو المراد أنه أوّل من أطلق هذا اللفظ على غير معناه اللغوي.

((الاصل))

٤- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن فضال ، عن ابن بكير ، عن زرارة ، عن حمران ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألت عن قول الله عز وجل « قضى أجلاً و أجلٌ مسمى » عنده قال : هما أجلان : أجلٌ محضوم و « أجلٌ موقوف » .

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن فضال ، عن ابن بكير ، عن زرارة عن حمران ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألت عن قول الله تعالى : قضى أجلاً) أي أحكمه وأبرمه (وأجلٌ مسمى عنده) « أجل » مبتدأ لتخصيصه بالصفة « عنده » خبره (قال : هما أجلان) أي أجلان للموت أو أجلان متغايران بقزينة المقام و التفسير فلا يرد أن الحمل غير مفيد لأنه بمنزلة أن يقال : الأجلان أجلان و الاثنان اثنان (أجل محضوم) أي مبرم محكم لا يتغير ولا يتبدل لتعلق القضاء بالامضاء به فلا يجري

فيه البداء لما سيجيء من أنه لا بداء بعد القضاء و هو ناظر إلى قوله قضى أجلاً و تفسيره (و أجل موقوف) لم يتعلق القضاء به بعد لتوقف تعلقه (١) به على حصول مصالح و شرايط و أمور خارجة عن ذات الأجل عند حضوره فان حصلت تلك الأمور يتعلق به القضاء فيصير مبرماً وإلا فلا و يتعلق العلم الأزلي بحصولها مثلاً عند حضور ذلك الأجل لا يقتضي تقدم القضاء عليه و هذا ناظر إلى قوله « وأجل مسمى عنده » و

(١) قوله و بعد لتوقف تعلقه به هذا الحديث أيضاً لا يدل على البداء بالمعنى المصطلح أعني تغيير المقدرات. والأجل قد يكون محتوماً وقد يكون موقوفاً نظير أن الامر قد يكون مطلقاً وقد يكون مشروطاً ولا يكون شيء واحد مأموراً به مطلقاً و مشروطاً معاً، مثلاً الحج واجب مشروط بالاستطاعة، وليس له وجوب آخر غير مشروط، وكذلك عمر من يصل رحمه و يتصدق طويل بسبب صلة الرحم والمدة و ليس له أجل آخر قريب غير مشروط، و انما يكون البداء اذا كان شيء واحد بعينه أجلاً لا أن يكون شيء أجل محضوم و شيء آخر أجل موقوف فان قيل اذا كان شيء أجل موقوف على شرط فلا بد أن يكون له أجل آخر غير موقوف على فرض عدم ذلك الشرط، قلنا لانسلم ذلك بل الاجل المسمى الذي تعلق علم الواجب تعالى بوقوعه هو الاجل الموقوف على الشرط الذي علم تعالى بوجوده و حصوله و ليس غيره أجلاً مقدراً في علمه تعالى، مثلاً أبولهب قضى عليه بأنه سيصل نساء ذات لهب بسبب كفره و ليس له قضاء آخر بأنه يدخل الجنة ولا بأنه يدخل النار و لو تغير سبب كفره حتى يلزم الجبر و غاية ما يمكن أن يتوهم هنا قضية مطلقة غير بنية لم تثبت في قضاءه تعالى ولم يتعلق بها مشيئته وهو أن زيداً لو لم يصل رحمه كان عمره قصيراً لكنه يصل في علم الله فلا يكون عمره قصيراً و ان بيننا على تسمية هذه القضايا قضاء و قدرا و مشية و ارادة يكون كل ممتنع بالغير مقضياً مقدراً، مثلاً اليوم مظلم ان لم يطلع الشمس قضاء الهى فيكون طلوعها و اخاءة النهار بداء لانه تغيير القضاء، و بالجملة فلا بد لاثبات البداء من الثماني دليل آخر غير هذا الحديث و لذلك بيان آخر سنشير اليه في موضع اليقين شاء الله تعالى (ش)

معناه الله أعلم أن الأجل المسمى المعلق، حكمه عنده، إن شاء أمضاه بقدرته واختياره
و هذا معنى البدء هنا ، و قال بعض الأصحاب المراد بالأجل المحتوم الأجل لمن
مضى فلا بدء فيه لا نقضائه و أمضائه و لا قدرة على ما مضى و بالأجل الموقوف الأجل
لمن يأتي و فيه البدء لتجديده بالقدرة ، فالفرق بين الأجلين في جريان البدء
في الثاني ، و عدم جريانه في الأول و إلا فكل من الماضي والآتي محتوم بالنسبة
إليه تعالى ، وفيه أن كرون الآجال الاستقبالية كلها موقوفة محل نظر لجواز أن
يكون بعضها ممّا حتمه الله تعالى و قضى به في الأزل فلا يجري فيه البدء و لا
يقع فيه المحو .

((الاصل))

٥- « أحمد بن مهران ، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسيني ، عن علي بن
« أسباط ، عن خلف بن حماد ، عن ابن مسكان ، عن مالك الجهمي قال : سألت
« أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى : « أولم ير الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم
« يك شيئا » قال : فقال ، لا مقدراً ولا مكوئناً ، قال : و سألته عن قوله : « هل أتى
« على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكوراً » فقال كان مقدراً
« غير مذكور » .

((الشرح))

(أحمد بن مهران ، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسيني ، عن علي بن أسباط ،
عن خلف بن حماد ، عن ابن مسكان ، عن مالك الجهمي) كأنه مالك بن أعين وقد
قبل إنه كان مخالفاً ولم يكن من هذا الأمر في شيء وقيل في شأنه رواية دالة على
مدحه بل على توثيقه إلا أنه هو راويناها (قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله
تعالى : « أولم ير الإنسان) الهمزة لانكار السلب أو لتغريب الإثبات (أنا خلقناه من قبل
أي قدرناه بالارادة والمشيئة من قبل زمان وجوده أو من قبل أن يكون إنساناً أو

من قبل أن يكون له صورة و مثال في عالم الامكان و هذا أنسب لأن دلالة على
الابداع أظهر (ولم يك شيئاً) حال عن المفعول (قال : فقال : لا مقدراً ولا
مكوناً) (١) بل كان معدوماً صرفاً وفيه دلالة على أن المعدوم ليس شيئاً وإنما قدّم
المقدّر على المكون ولم يعكس مع أن العكس أتم فائدة باعتبار أن نفي التقدير مستلزم
لنفي التكوين فليس لنفي التكوين بعده كثير فائدة بخلاف نفي التكوين فأنه لا
يستلزم لنفي التقدير لوجهين أحدهما أن المقصود الأصلي ههنا نفي التقدير ونفي
التكوين مقصود بالعرض والمقصود الأصلي أولى بالتقديم، وثانيهما أن التقدير
مقدّم على التكوين في نفس الأمر فقدّمه في الذكر لرعاية التناسب ثم المراد
بالمكون إما المادة الانسانية مثل النطفة و العلقة و غيرها أو الصورة الانسانية
الحاصلة بعد تكامل الأجزاء و تمام الأعضاء حتى صارت قابلة لفيضان الروح
(قال : و سألته عن قوله : هل أتى على الانسان) الاستفهام للتقرير وقال أبو عبيدة
هل ههنا بمعنى قد (حين من الدهر) أي طائفة من الزمان (لم يكن شيئاً مذكوراً)
حال عن الانسان (فقال كان مقدراً غير مذكور) أشار إلى أن النفي راجع إلى
القيّد أي كان مقدّر الوجود ذلك الحين عند كونه نطفة أو علقة غير مذكور بين
أهل الأرض و أهل السماء من الملائكة و غيرهم بالانسانية إذ ما لم تكمل صورته
ولم تتم أعضاؤه و جوارحه ولم يتعلّق به الروح الانسانية لا يسمى إنساناً وفي هذين
الحديثين دلالة على تجدد إرادته تعالى و تجدد تقديره و تدبيره في خلق الانسان
و هذا هو المراد بالبدء في حقّه تعالى.

(١) قوله لا مقدراً ولا مكوناً ، ليس المراد من المقدّر ما تعلق علم الله تعالى بوجوده
و قدره إذ علمه متعلّق بكل شيء من الازل فكيف لا يكون شيء مقدراً فلا بد ان يكون المراد
بالتقدير بعض مراحل الاستعداد قبل الوجود بأن يكون الشيء بعد حصول جميع الاسباب
مكوناً و بعد حصول بعضها مقدراً، مثلاً الانسان عند انعقاد النطفة يكون مقدراً و عند تمام
خلقة الجنين مكوناً . (ث)

((الاصل))

٦- « محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربعي »
 « ابن عبد الله، عن الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : العلم علمان »
 « فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه و علم علمه ملائكته و رسله »
 « فما علمه ملائكته و رسله فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته و لا رسله »
 « و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يشبث ما يشاء ».

((الشرح))

(محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن
 عبد الله، عن الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : العلم علمان فعلم
 عند الله مخزون) لا يعلمه إلا هو كما فسره بقوله (لم يطلع عليه أحداً من خلقه)
 و هو العلم بسر القضاء والقدر ونحوه وقيل المراد بالعلم المخزون العلم المكتوب
 المقرر في اللوح المحفوظ أقول : فيه نظر لأن كل ما في اللوح المحفوظ من
 العلوم لا يجب أن يكون مختصاً به سبحانه لا يطلع عليه أحد من خلقه بل لنا أن
 نقول : كل ما فيه فهو حاصل لبعض خلقه فإن اللوح المحفوظ إما الملك كما هو
 مذهب الصدوق (رضي الله عنه) وقد صرح به في كتاب الاعتقادات أو الروح المقدس
 لأمر المؤمنين عليه السلام كما قال في خطبة البيان أنا اللوح المحفوظ (و علم علمه
 ملائكته و رسله) تعلماً لا يحتمل متعلقه نقيضه و ذلك بأن لا يكون معلقاً بشرط
 (فما علمه ملائكته و رسله فانه سيكون) على وفق ما علمهم من غير تغيير وتبدل
 (لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله) (١) لا يكذب إماماً من الكذب أو من التكذيب

(١) قوله فما علمه ملائكته و رسله ، أقول هذا الحديث رد على ما توهمه الفخر

الرازي و نقلنا عن المحصل من علة ذهاب الشيعة الى القول بالبداء و يؤيد مضمون
 الحديث بقاعدة الخلف الذي يقول به الشيعة و ان كل شيء يقرب المبدأ الى القاعدة ويبعده *

أي لا يكذب نفسه في إخباره للملائكة بوقوع متعلّقه ولا يكذب ملائكته في إخبارهم للرسل ولا يكذب رسله في إخبارهم للخلق لأنّ الكذب نقص وقبيح وجب تنزّهه تعالى و تنزّه سفرته عنهما ، فإن قلت : هذا يناقض ما رواه الصدوق في كتاب العيون بإسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام لإثبات البداء قال عليه السلام لقد أخبرني أبي عن آبائه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إنّ الله عز وجل أوحى إلى نبي من أنبيائه أن أخبر فلاناً الملك أنّي متوفّيه إلى كذا وكذا فأتاه ذلك النبي فأخبره فدعى الله الملك وهو على سريرته حتى سقط من السرير ، وقال : يا ربّ أجّلني حتّى يشبّ طفلي وأقضي أمري فأوحى الله تعالى إلى ذلك النبي أن انت فلاناً الملك فأعلمه أنّي قد أنسيت أجله وزدت في عمره خمسة عشر سنة فقال ذلك النبي : يا ربّ إنّك لتعلم أنّي لم أكذب قطّ فأوحى الله تعالى إنّما أنت عبدٌ مأمور وأبلغه ذلك والله لا يسئل عما يفعل ، قلت : المراد بالتعليم التعليم المقرّون بما يفيد القطع بوقوع متعلّقه فإنّه لا بدّ من وقوعه لما مرّ ، وأمّا التعليم المجرّد عن ذلك فيجوز أن لا يقع متعلّقه لجواز أن يكون وقوع متعلّقه مقيّداً بشرط في علم الله تعالى كما في حديث وفاة الملك فإنّه كان مقيّداً في علم الله تعالى بترك الدّعاء والتضرّع فلمّا وجدالم يقع الوفاة لا تنفاه الشرط وإخبار النبي ذلك الملك من الله بأنّه متوفّيه ، لم يكن كذباً في نفس الأمر فإنّ قوله « متوفّيه من كلامه تعالى وهو مقيّد في علمه بما ذكر و عدم علم النبي بذلك القيد لا ينافي ذلك الكلام المقيّد في نفس الأمر ولا يكون الإخبار به كذباً (١) و إنّما يكون كذباً لو لم يؤمّر بالإخبار

عن المعصية فهو واجب عليه تعالى وإن اغراء بالجهل قبيح ولا يثبت أن النبي والامام إذا أخبرا عن الله تعالى ولم يقع المخبر على ما أخبر به كان ذلك مزية عظيمة توجب عدم الاعتماد بأقوال الانبياء و يخالف اللطف و يوجب نقص غرض الواجب تعالى و حيث شدّ فما ورد من تغيير ما أخبر به الأئمة عليهم السلام والانبياء فهو مردود لمخالفته العقل و الاخبار الكثيرة و منها حديث امامة اسماعيل والبداء فيه ، (ش)

(١) قوله « ولا يكون الإخبار به كذباً » إذا أخبر مقيّداً لم ينحصر المحذورات التي

فأخبره. و يمثل هذا التوجيه بندفع أيضاً ما يتوجه على ظاهر ما رواه المصنف في باب «أن الصدقة تدفع البلاء» بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مر يهودي بالنبي صلى الله عليه وآله فقال: السام عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله عليك فقال أصحابه إنما سلم عليك بالموت فقال: الموت عليك، قال النبي صلى الله عليه وآله وكذلك رددت، ثم قال النبي صلى الله عليه وآله: إن هذا اليهودي يعض أسود في قفاه فيقتله، قال: فذهب اليهودي فاحتطب حطباً كثيراً فاحتلمه ثم لم يلبث أن انصرف فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: ضعه فوضع الحطب فإذا أسود في جوف الحطب عاض على عود فقال: يا يهودي أي شيء عملت اليوم؟ فقال: ما عملت عملاً إلا حطبي هذا احتملته فجئت به، و كان معي كعكتان فأكلت واحدة و تصدقت بواحدة على مسكين فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: بهادفع الله عنك وقال: إن الصدقة تدفع عينة السوء عن الإنسان، تقرير الدفع أن قوله صلى الله عليه وآله: إن هذا اليهودي يعض أسود في قفاه فيقتله من كلامه تعالى أو جاء إليه وأمره بتبليغه لقوله تعالى «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى» وهذا الكلام في علم الله كان مقيداً بالشرط وهو عدم التصديق وهو مع هذا القيد صادق كصدق الشرطية والمخبر به من الله أيضاً صادق لأنه مأمور بتبليغه وعدم وقوع متعلقه لانتفاء الشرط لا ينافي صدقه نعم فيه دلالة على أن الأنبياء عليهم السلام لا يعلمون جميع أسرار القدر، ولا يبعد أن يكون الغرض من أمرهم بتبليغ أمثال ذلك (٢) أن يظهر للخلق أن الله تعالى علوماً لا يعلمها إلا هو، والله أعلم (و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت ما يشاء) باختياره و إرادته إن كان لكل واحد من التقديم والتأخير والإثبات مصلحة تقتضيه وهذا هو المراد بالبداء هنا. توضيح ذلك أن الله سبحانه عالم في الأزل بالأشياء و منافعها و مصالحها فإذا كان

ذكرنا من زلة الناس ورفع اعتمادهم بقول الصحيح وإن قيل لم ينقل كون أخبارهم مقيدة، قلنا لهم اعتمادوا على قرينة التقييد أو أخبروا مقيداً ولم ينقل إلينا مثلاً قال النبي للملك أني متوفيه إلى وقت كذا إن لم يحدث حدث، أو كان معلوماً للملك أن أخباره مقيدة بعدم الدعاء. (ش)
(٢) لعله أخبر مقيداً ولم ينقل ولعل كلام الشارح بخالف نفس الحديث الذي هو في شرحه (ش)

لشيء مصلحة في وقت من وجه أو في وقت من وجه آخر إن شاء الله وإن شاء أخره (١) وكذا إذا كان شيء مصلحة في وقت دون وقت آخر بيئته في ذلك الوقت بإرادته و علمه في الأزل بإثباته في ذلك الوقت و تقديمه و تأخيريه على حسب الاختيار، والارادة الحادثة لا يناه في الاختيار والقدر بل يؤكدهما ولا يوجب تغيير علمه أصلاً وإنما يوجب تغييره لو علم أنه يؤخره ولا يشبهه مثلاً فقدّمه وأثبتته. لا يقال لو كان البداء عبارة عن الإيجاد بالاختيار والارادة كان في القسم الأول أيضاً بداء لضرورة أن ما وقع فيه التعليم أيضاً يوجد بالاختيار والارادة ، لأننا نقول المعبر في البداء أن يوجد بالاختيار والارادة الحادثة عند وقت الإيجاد (٢) وإن

(١) قوله وإن شاء قدمه وإن شاء أخره، لكن علمه من الأزل تعلق بأحدهما السمين من غير تردد بحيث لا يتصور فيه تغيير أصلاً وحاصل تفسير الشارح أن هذا الكلام دفع لوجه من يزعم أنه تعالى فاعل موجب ويقول أنه تعالى يفعل ما يشاء مثلاً يخلق زيداً في زمان مندم و عمراً في زمان مؤخر كما يصنع شيئاً صغيراً و شيئاً كبيراً و شيئاً في هذا المكان و شيئاً في ذلك المكان على حسب ما يراه من المصالح و هذا تأويل للبداء على الوجه الأول الذي ذكره سابقاً (ش) .

(٢) قوله عند وقت الإيجاد الارادة من الله تعالى أن كان علمه بالمصلحة فهو تقديم وإن كان نفس فعله فلا يتصور كون الارادة في بعض الأمور سابقة على الفعل و في بعضها حاصلة عنده والحق أنه تعالى كان عالماً من الأزل بما يفعل في كل زمان و تعلق مشيئته به ولا تغير في مشيئته ولا يؤخر ما أراد تقديمه من الأزل ولا يقدم ما أراد تأخيريه من الأزل ولا يخفى أن كلام الشارح في معنى انكار البداء و تأويله بشيء لا يستلزم منه المحال و حدوث المصلحة في زمان الإيجاد لا يناه في كون علمه تعالى بالمصلحة قديماً و أما على تأويل صدر المثاليين أن التقديم والتأخير ليس فيما تعلق علم الله تعالى والمقول القادسة به بل في علم النفوس الغير العالمية بتفاصيل ما سبأني من الأزل فيحكمون به على ظاهر الامر والعادة و ربما يتفق شيء يخرج عن مجرى العادة ولا يعلم به تلك النفوس و ينسب التغير الحاصل في علم تلك النفوس إلى الله تعالى و يسمى بالبداء كما ينسب حزن الاولياء إلى الله تعالى في قوله **فلما**

لا يكون للخلق علم بصدوره عنه قبل صدوره عنه كما أشرنا إليه سابقاً ولا يتحقق شيء من ذينك الأمرين في القسم الأول أمّا الثاني فظاهر و أمّا الأول فلا رادة إلا إيجاد في الأزل أو عند التعليم والله أعلم بهذا وقال الفاضل الأسترآبادي في حلّ هذا الكلام و علم عنده مخزون أي مقدّر في اللوح المحفوظ أو لا على وجه ثمّ يغيّر ذلك إلى وجه آخر لمصلحة حادثة وهذا هو البداء في حقّه تعالى. وقال الفاضل الشوشتری في حله: ولعله إنّما يستقيم البداء فيه و يرتفع العيب ولا يتطرق شبهة التغيّر في علمه إذا قلنا بإثبات مخزونه في موضع و اطلع عليه أحد و لم يجوز له إظهاره و أنّه اطلع بعض الناس عليه كما سيجيء ما يفهم منه ذلك انتهى فليتأمل.

((الاصل))

٧- و بهذا الاسناد، عن حماد، عن ربعي، عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويؤخره منها ما يشاء.

((الشرح))

(و بهذا الاسناد ، عن حماد ، عن ربعي ، عن الفضيل قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : من الأمور أمور موقوفة عند الله) الأمور قسمان القسم الأول أمور محتومة (١) حتمها الله تعالى قبل أن وإن وجودها و هو يوجد في أوقاتها لا محالة ولا

* آسفونا نغمنا على ما مر فيستقيم الكلام من غير حاجة إلى تكلف والتزام محال ولا خروج عن ظاهر الحديث و سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى . واما كلام الفاضل الأسترآبادي والتسري فغير ظاهر لنا ولم نعرف مقصودهما . (ش)

(١) قوله بالأمور قسمان الأول، ومحتومة ، إن كان مراد الشارح تقسيم الأمور بالنسبة إلى علم الباري تعالى و إرادته فإنا لانقسم التقسيم بل الأمور قسم واحد وهو المحتوم فانه تعالى يعلم ما يقع ولا يتردد في شيء فكل شيء موقوف على شرط يعلم أن شرطه يحصل أولاً

يمحوها و من هذا القبيل ما مرّ من أنّ ما علمه ملائكته و رسله فاته سيكون و ما رواه الصدوق عن أبي الحسن الرضا عليه السلام حين قال له سليمان المروزي ألا تخبرني عن إنّنا أنزلناه في ليلة القدر في أي شيء أنزلت قال: يا سليمان ليلة القدر يقدر الله تعالى فيها ما يكون من السنة إلى السنة من حياة أو موت أو خير أو شر أو رزق فما قدرته الله في تلك الليلة فهو من المحتوم. والقسم الثاني أمور غير محتومة حتمها موقوف على مشيئة و إرادة خادثة في أوقاتها (يقدر منها ما يشاء و يؤخر منها ما يشاء) فعلم من ذلك تجدد إرادته تعالى في القسم الثاني وهو معنى البداء. وقيل: المراد بالأمور المحتومة الأمور الماضية و بالأمور الموقوفة الأمور الآتية ولا بداء في الأولى إذا الماضي لا قدرة عليه بخلاف الآتية. وفيه أنّ الأمور الآتية قد يكون محتومة (١) كما ذكرنا سابقاً ودلّ عليه أيضاً حديث مولانا الرضا عليه السلام.



((الاصل))

٨- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن جعفر بن عثمان ، عن سماعة ، عن أبي بصير ، وهيب بن حفص ، عن أبي بصير ، « عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ الله علم ما يكون محزون ، لا يعلمه إلا هو ، « من ذلك يكون البداء. وعلم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه »

يُحصل فإن علم أنه يحصل الشرط يعلم أنه يحصل المشروط به أيضاً. وإن علم أنه لا يحصل الشرط علم أنه لا يحصل المشروط وليس له تعالى تجدد علمه بعد الجهل ولا تجدد علمه بعد التردد فليس التغير في علمه تعالى وإرادته بل إن كان شيء من ذلك ففي علم بعض النفوس الفين ليس لهم إحاطة بجميع الشروط و الأسباب و ما يمكن أن يقع من الموانع والجوائح ولا مناس عن تأويل صدر المتألهين في توجيه هذه النويصة. (ش)

(١) قوله وقد يكون محتومة ، قد تدل على جزئية الحكم و الحق أن القضية كلية و إن الأمور تكون مطلقاً محتومة في علم البارئ تعالى و إنما يكون التردد عند النفوس

الناقصة. (ش)

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن جعفر بن عثمان ، عن سماعة ، عن أبي بصير ، ووهيب بن حفص ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله علم من علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البداء) (١) أي إيجاد فعل بالتقدير والتدبير والإرادة العادثة لحكم ومصالح لا يعلمها إلا هو (و علم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه) بتعليم نبوي و

(١) قوله « من ذلك يكون البداء » سبق هذا المعنى في حديث الفضيل بن يسار عن الباقر (ع) وفي معناه روايات آخر مروية في البحار وغيره وهو حديث مستفيض مؤيد بالعقل على ما سبق و به يضاف صحة ما روي في بعض الاخبار من أن بعض الانبياء أو الأئمة عليهم السلام أخبروا بشيء على البت فلم يقع كما أخبروا للبداء لانه يرتفع الاعتماد عن أخبار الحجج عليهم السلام كما مضى لكن الأئمة المجلسي (رحمه الله) وقبله صدر المتألهين (قدم) التزما بصحة ذلك و أن الأئمة عليهم السلام ربما لم يطلعوا الا على لوح المحو و الاثبات و أخبروا بشيء لم يقع على ما أخبروا ، قال صدر المتألهين ان القوى المنطبعة الفلكية لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لاسباب تقتضي ذلك و لم يحصل لها العلم بتصدق الذي سيأتي به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على أسباب التصديق بعد تم علمت به و كان موته بتلك الاسباب مشروطاً بأن لا يتصدق فتحكم أولاً بالموت وتأنياً بالبرء و اذا كانت الاسباب لوقوع أمر ولا وقوعه متكافئة و لم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعد لعدم مجيء أو ان سبب ذلك الرجحان بعد كان لها التردد في وقوع ذلك الامر الى أن قال - فاذا اتصلت بتلك القوى نفس النبي أو الامام (ع) و قرأ فيها بعض تلك الامور فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه أو شاهده بنور بصيرته أو سمع بأذن قلبه انتهى ما اردنا نقله. ولعل مراده أن الحجة يخبر بما رآه و سمعه لاعلى سبيل البت و القطع بل على الاحتمال والتردد ثم نقول اطلاع بعض النفوس والقوى على الغائبات أمر ممكن صحيح سواء قلنا بالفلك والنفوس المنطبعة الفلكية أولاً اذ لا ريب في وجود موجودات مجردة غيبية *

* لهم علم بما سيأتي كما يظهر لنا في الرؤيا الصادقة ونسبها ملائكة و ان سماء نفوساً فلكية ولا يبعد عدم علم بعضهم بجميع الشرائط كما ذكره (قدس سره) و أما اطلاع الائمة عليهم السلام و اتصال نفوسهم بتلك النفوس فهو ممكن أيضاً لكن لا يشبه عليهم الامر بأن يظنوه محتوماً و يخبروا به على البتة. وقال العلامة المجلسي في البحار : يظهر من بعض الاخبار أن البداء لا يقع فيما يصل علمه الى الانبياء والائمة عليهم السلام و يظهر من كثير منها وقوع البداء فيما يصل اليهم أيضاً و يمكن الجمع بوجود ثم ذكر الوجوه منها أن المراد بالاولية الوحي و يكون ما يخبرون به من جهة الالهام و اطلاع نفوسهم على الصحف السماوية يعني يكون ما يخبرون به و يقع فيه البداء مما الهوا به لامن الله من اللوح المحفوظ بل بالاطلاع نفوسهم على الصحف السماوية ، فيكون اخبارهم بها من قبل أنفسهم لاعلى وجه التبليغ و أما ما أمروا بتبليغه فلا يقع فيه البداء و الصحف السماوية التي ذكرها هي القوى المنطبعة الفلكية التي ذكرها صدر المتألهين ويبقى هنا سؤال الفرق بين الوحي والالهام و جواز الخطاء و التغيير في الالهام دون الوحي فان كان اخبارهم بخلاف الواقع قادحاً في عصمتهم فلا فرق بينهما ، ثم نقول هل الائمة عليهم السلام يميزون بين ما ألهموا وبين ما أوحى اليهم مما لا يتغير أولاً و بعد التميز هل يعلمون أن ما اطلعوا عليه في الصحف السماوية ربما لا يكون موافقاً للواقع أولاً و ان علموا هل يخبرون بما رأوا على سبيل البتة أو لا يخبرون الاعلى وجه الاحتمال ولا بد للعلامة المجلسي (رحمه الله) أن يجيب بأنهم يميزون ولا يخبرون في ما رأوا الاعلى وجه الاحتمال فيرجع جوابه الى الوجه الرابع الذي نقله عن الشيخ الطوسي (رحمه الله) وهو ان الصحيح عليهم السلام لم يخبروا قط بشيء يقع فيه البداء على البتة وهو الكلام القاطع لمادة الاشكال و ان توهم متوهم أن نبياً أو وصياً ألقى في روعه شيء ولم يميز بين كونه محتوماً وغير محتوم تطرق نعوذ بالله الى جميع احكام الشرايع والمبدء و المعاد احتمال الخطاء برفع العصمة ، ثم قال العلامة المجلسي : الثالث ان تكون الاولية يعني عدم البداء محمولة على الغالب فلا ينافي ما وقع على سبيل النادرة وهو ضيف جداً اذ تطرق الخطاء الى الوحي والالهام ولو مرة واحدة يرفع الاعتماد عن قول الانبياء ولا يجوز القلوف في تصحيح الروايات بحيث يلزم منه ابطال أصل الشريعة. وقلنا في حاشية الوافي (الصفحة ١٧٨ من المجلد الثاني): اعتقادنا أن *

إلهام إلهي" و هكذا ينبغي أن يكون أوصياء الأئدياء و خلفائهم في أرض الله تعالى و عباده ولا بداء فيه لما عرفت .

((الاصل))

٩- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن الحسن ، ابن محبوب ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدوله . »

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن الحسن بن محبوب ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بدا لله في شيء) أي ما نشأ منه سبحانه حكم و إرادة في شيء بالمحو والاثبات على حسب المصالح (إلا كان) ذلك الشيء و محوه و إثباته و مصالحهما (في علمه قبل أن يبدله) فهو سبحانه كان في الأزل عالماً بأنه يحو ذلك الشيء الثابت في وقت معين لمصلحة معينة عند انقطاع ذلك الوقت وانقضاء تلك المصلحة و يثبت هذا الشيء في وقته عند تجديد مصالحه ، ومن زعم خلاف ذلك و اعتقد بأنه بداله في شيء اليوم مثلاً ولم يعلم به قبله فهو كافر بالله العظيم و نحن منه براء .

((الاصل))

١٠- « عنه ، عن أحمد ، عن الحسن بن علي بن فضال ، عن داود بن فرقد ، عن عمرو بن عثمان الجهني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله لم يبدله من جيل . »

* الحجج عليهم السلام معصومون يحفظهم الله عن الاتصال بالنفوس الجاهلة وعن أن يغلطوا فيما يوحى إليهم ولا يمكن أن يظنوا ما ليس حقاً من جانب الله وحيّاً مطابقاً للواقع . (ش)

«الشرح»

(عنه ، عن أحمد ، عن الحسن بن علي بن فضال ؛ عن داود بن فرقد ، عن عمرو بن عثمان الجهني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله لم يبد له من جهل) أي لم ينشأ منه حكم بمحو الثابت من أجل الجهل برعاية جهات حسنة و مصالحه و اعتبار ما ينبغي له ، ثم علم اشتغاله على الخلل والمقاسد فمحاء كما هو شأن الناقصين في العلم وكذا لم ينشأ منه حكم بايجاد المعدوم في الوقت المعلوم لاقبله من أجل الجهل به قبله لتعاليه عن الجهل بل كل ذلك لأجل مصالح و شرايط لا يعلمها إلا هو و في هذين الحديثين إشارة إلى أن بداءه تعالى ليس بداء ندامة و بداء جهل .



«الاصل»

١١ - «علي بن إبراهيم» عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن منصور بن حازم ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمر ؟ قال : لا ، «من قال هذا فأخزاه الله» قلت : أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة أليس ، وفي علم الله ؟ قال : بلى قبل أن يخلق الخلق .

«الشرح»

(علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن منصور بن حازم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء) من فعله و فعل العباد (لم يكن في علم الله بالأمر قال : لا) لاستحالة الجهل عليه و تجدد العلم له (من قال هذا فأخزاه الله) أي أذله و أهانه و أوقعه في بليّة و عذاب (قلت : أرأيت) أي أخبرني (ما كان و ما هو كائن إلى يوم القيمة) بل و ما هو كائن في يوم القيمة أيضاً (أليس في علم الله) لعلّ الفرع من هذا السؤال بعد الجواب عن السؤال المذكور

هو استعلام حال علمه تعالى بجميع الكائنات في جميع الأوقات من حيث الثبوت و الاستمرار و عدم التغير (قال : بلى) هو في علم الله أزلاً (قبل أن يخلق الخلق) هذا عقيدة جميع أهل الإسلام إلا من لا يعتد به من أهل البدع كما مر آنفاً و فيه دلالة على ثبوت البداء له تعالى و على أن بداءه ليس من جهل.

((الاصل))

١٢- « عليٌّ ، عن محمد ، عن يونس ، عن مالك الجهني ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه »

((الشرح))

(عليٌّ ، عن محمد ، عن يونس ، عن مالك الجهني قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه) لأن السعي في الشيء على قدر عظمته و زيادة أجره وفي هذا الإيهام دلالة على عظمة الأجر في هذا القول كيف لا ؟ وفيه اعتراف بتقديره تعالى و تدبيره وقدرته على إيجاد الحوادث و اختياره في إفاضة الوجود على ما تقتضيه الحكمة والمصالح و اقتداره على ما أراد عدمه وإبقاء ما أراد بقاءه ، وفيه أيضاً خروج عن قول اليهود القائلين بأنه تعالى قد فرغ من الأمر فراغاً لا يرد ، ولا يقدر ولا يدبر بعده شيئاً (١) وعن قول

(١) قوله « ولا يدبر بعده شيئاً » ان العلامة المجلسي (ره) بعد ما ذكر التوجيهات

التي نقلها عن سائر العلماء قدس الله أسرارهم - و زينها جميعاً قال : ولنذكر ما ظهر لنا من الآيات والأخبار بحيث تدل عليه النصوص الصريحة ولا يابى عنه القول الصحيحة فنقول وبالله التوفيق : انهم انما بالغوا في البداء رداً على اليهود الذين يقولون ان الله قد فرغ من الامر و على النظام و بعض المعتزلة الذين يقولون ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادن و نباتاً و حيواناً و انساناً و لم يشهد خلق آدم على خلق أولاده والتقدم انما يقع في ظهورها لا في حدوثها و وجودها ، و انما أخذوا هذه المقالة به

الحكماء القائلين بأنه واحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وينسبون ما زاد إلى العقل. وعن قول بعض المعتزلة القائلين بأنه خلق الأشياء كلها دفعة واحدة ثم يظهر وجوداتها متعاقبة بحسب تعاقب الأزمنة. وعن قول الدهرية القائلين بأن الجالب للحوادث هو الدهر. وعن قول الملاحدة القائلين بأن المؤثر هو الطبايع.

((الاصل))

١٣- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، «
«عن محمد بن عمرو الكوفي أخى يحيى، عن مرزم بن حكيم قال: سمعت أبا -
«عبد الله عليه السلام يقول: ما تنبأ نبي قط حتى يقر الله بخمس خصال: بالبداء و

ومن أصحاب الكمون والظاهر من الفلاسفة وعلى بعض الفلاسفة القائلين بالعقول والنفوس
الفلكية و بأن الله تعالى لم يؤثر حقيقة الا فى العقل الاول فهم يمزكونه تعالى عن ملكه و
ينسبون الحوادث الى هؤلاء فنقوا «ح» ذلك و أثبتوا أنه تعالى كل يوم فى شأن من اعدام شيء
واحداث آخر و امارة شخص و احياء آخر الى غير ذلك انتهى كلامه . وهذا الذى ظهر له من
الآيات والاحبار ليس شيئاً غير ما ذكره الشارح هنا و فى تفسير عنوان الباب الآن الشارح
قال هنا عن قول الحكماء القائلين بأن الواحد آء و قال العلامة المجلسى (ره) على
بعض الفلاسفة القائلين فزاد كلمة بعض لانه اعتقد أن جميع الفلاسفة لا يقولون بتفويض الله
تعالى أمر الخلق الى العقول بل العقل عندهم سبب و واسطة كسائر الدلائل الطبيعية و
بالجملة فما اختاراه عين قول الصدوق رحمه الله وانه رد لقول اليهود (و قد أورد
- رحمه الله - كلام الصدوق فى الصفحة ١٣٦ من المجلد الثانى من بحار الانوار فراجع) وقال
انه بمعزل عن البداء و بينهما كما بين الارض و السماء الا ترى الى قوله اعدام شيء و
احداث آخر و امارة شخص و احياء آخر فان ذلك ليس بداء و البداء هو العزم بامارة
شخص بعينه ثم تغيير العزم و احياء ذلك الشخص بعينه هذا هو الاصطلاح و اما البداء فى كلام الائمة
على تأويل الصدوق فشيء مغاير للبداء المصطلح ولا يصير فيه اذ كثيراً ما اتفق اختلاف
الاصطلاحين . و هو ذلك فالبداء مصرح به فى التوراة التى بايذى اليهود الان (ش)

«المشيئة والسجود والعبودية والطاعة» .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن محمد بن عمرو الكوفي أخي يحيى، عن مرزم بن حكيم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما تنبأ نبي (أي ما صار النبي نبياً) ولم يزل شرف النبوة (قط) حتى يقر الله بخمس خصال: بالبداء والمشيئة والسجود والعبودية والطاعة) ردُّ بالبداء على من أخرجه عن سلطانه في ملكه وبالمشيئة وهي الإرادة على من قال: إنه موجب، وبالسجود وهو وضع أشرف الأجزاء على التراب للتذلل له على من أنكر استحقاقه للسجود وحده أو بالكلية لا نكار أصل وجوده ، وبالعبودية على من قال: عزير ابن الله و عيسى ابن الله، كما ردَّ عليه جلَّ شأنه بقوله «لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله» ، وبالطاعة على من قال من المنوِّفة إنَّ الطاعة مرفوعة عمَّن بلغ غاية الكمال لأنها من المعالجات التي تحتاج إليها النفس لبرئها من الأمراض فإذا برئت لا تحتاج إليها، وعلى من أنكر من المبتدعة التكليف مطلقاً لأنه مشقة علينا ولا يتقمه تعالى مع أنه يقدر أن يعطينا بدون الطاعة ما يعطينا معها وهذا مزخرف من القول ، ثمَّ هذا الحديث لا ينافي ما سبق في حديث محمد بن مسلم من أنَّ المأخوذ عليهم ثلاث خصال إذ لا دلالة فيما سبق على الحصر إلَّا بمفهوم اللَّقب وهو ليس بحجة كما بيناه في أصول الفقه علي أنه يمكن إدراج الطاعة والسجود في العبودية أو لا وإدراج البداء والمشيئة في قوله «يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء» وإدراج خلع الأنداد في العبودية أخيراً فكلُّ ما هو مذكور في الأوَّل مذكور في الآخر وبالعكس .

((الأصل))

١٤- «و بهذا الاسناد عن أحمد بن محمد بن، عن جعفر بن محمد، عن يونس، عن»

« عن جهم بن أبي جهم ، عمن حدثه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله عز وجل أخبر محمدًا ﷺ بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون إلى انقضاء الدنيا »
« وأخبره بالمحتوم من ذلك واستثنى عليه فيما سواه ».

((الشرح))

(و بهذا الاسناد ، عن أحمد بن محمد ، عن جعفر بن محمد ، عن يونس ، عن جهم بن أبي جهم) جهم بالجيم المفتوحة والميم بعد الهاء الساكنة ، وأبي جهم كذلك مع الهاء بعد الميم وفي بعض النسخ بدون الهاء وقيل جهم بن أبي جهم بالتصغير في الأول (عمن حدثه عن أبي عبد الله عليه السلام) قال إن الله أخبر محمدًا ﷺ بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون إلى انقضاء الدنيا (من الأمور الكلية والجزئية و الحوادث اليومية) و أخبره بالمحتوم من ذلك أي مما يكون إلى انقضاء الدنيا والمراد بالمحتوم ما يكون محكمًا واجب الوقوع (واستثنى عليه فيما سواه) (١)

(١) قوله « و استثنى عليه فيما سواه » صريح في التأويل الذي نقل عن الشيخ الطوسي في كتاب النبية و حاصله أن كل شيء ينوهم وقوع البداء فيه ليس مما قضى به الله تعالى على البت ولا أخبر أنبياءه و رسله كذلك بل أخبرهم على الاحتمال و امكان وقوع الخلاف و بامطلاح فقهاؤنا أخبرهم بالافتضاء لا العلية التامة و عليها فلا بداء بالمعنى المتبادر المصطلح عليه واعتقادي أن كلام الشيخ هو الحاسم لمادة عويصة البداء و توجيه لجميع ما ورد في أحاديثنا من هذه الكلمة ولا يستثنى عنه الفائل بسائر التأويلات مما ذكره في بحار الأنوار وغيره ، منها تأويل الصدوق (ره) وهو أن البداء ليس تغير حكم و قضاء راجع إلى شخص بينه بل اثبات حكم بعد زوال حكم آخر وهو النسخ أو إيجاد شيء بعد انقضاء شيء آخر كاحياء زيد بعد اماتة عمرو ، كما مرتفصيله ، و منها تأويل السيد المحقق الداماد «قدسه» وهو أن البداء تغير حال شخص بعينه في التكوين مثل اماتة زيد بعد مضي أجله و شفائه بعد انقضاء مدة مرضه و اغنائه بعد انقضاء المصلحة فقره نظير الشيخ فانه تغير الحكم الشرعي بعد انقضاء مدته و اعترض المجلس عليه الرحمة على مثله بأن هذا ليس معنى البداء . أقول . لان المصطلح منه هو تغير قضاء بالنسبة إلى شخص واحد في زمن *

بأن قال : إنه سيقع إن قضيت أو إن أردت أو إن أوجدت على تقدير المحكمة و
المصلحة، والبداء إنما يكون في هذا القسم لافيما يكون حتماً ولا فيما كان لأنه
وقع فلا يصح أن لا يقع ، وقيل ههنا أيضاً المراد بالمحتوم ما كان ، وبغيره - وهو ما
استثنى عليه - ما يكون - فإن كل ما يكون يجري فيه البداء ولا يجري البداء في
شيء مما كان إذ لا بداء بعد القضاء . وفيه ما مر من أن بعض ما يكون لا يجري فيه
البداء أيضاً كما يرشد إليه بعض الروايات .

((الاصل))

١٥ - « علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن الرثيانه بن الصلت قال : سمعت
« الرضا عليه السلام يقول : ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر و أن يقر »
« لله بالبداء » .



* واحد . ومنها تأويل صدر المتألهين (قده) نقله المجلسي (ره) بعنوان بعض الافاضل وقد
مر ولا حاجة الى نقل عبارته هنا . ومنها ما نقله عن بعض المحققين و مراده الميرزا رفيعاً
النائيني - قدس سره - قال : تحقيق القول في البداء أن الامور كلها عامها وخاصها ومطلقها
ومقيدها وناسخها ومنسوخها ومفرداتها ومركباتها واخباراتها وانشاءاتها بحيث لا
يشذ عنها شيء منتقضة في لوح والفائض منه على الملائكة والنفوس العلوية والنفوس السفلية
قد يكون الامر المطلق او المنسوخ حسب ما تقتضيه الحكمة الكاملة من الفيضان في ذلك الوقت
و يتأخر المبين الى وقت تمتضي الحكمة فيضانه فيه وهذه النفوس العلوية وما يشبهها بغير عنها بكتاب
المحو والاثبات والبداء عبارة عن هذا التغيير في ذلك الكتاب انتهى ولا يفهم منه شيء غير
ما قاله صدر المتألهين من نسبة التغيير الى علم بعض النفوس العلوية أو النفوس الفلكية و
القاهر من المجلسي (رحمه الله) أنه غير تأويل الصدر ولعل نظره الى ان لفظه غير لفظ
الصدر لأن مناه غير مناه . ومنها ما نقله عن السيد المرتضى (قده) في جواب مسائل أهل
الري أن البداء في اصطلاح الأئمة هو النسخ لا غيره ولا يخفى أن جميع هذه الوجوه لا تستفي
عن كلام الشيخ الطوسي (ره) ان صح ما روى في الموارد الخاصة التي صرح فيها بالتغير . (ش)

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن الرزيان بن الصلت قال : سمعت الرضا عليه السلام يقول : ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر) تحريم الخمر كان ثابتاً في جميع الأزمان وفي جميع الملل ومارواه العامة من أن شربها كان حلالاً في شرعنا أولاً ثم حرم فالتظاهر أنه افتراء (و أن يقر الله بالبداء) لأنه من أصول الإيمان بالله القادر المختار (١).

(١) ولأنه من أصول الإيمان بالله القادر المختار ، و ذهب بعض علمائنا الى أن الإيمان بالبداء يقتضي توجه المباد الى الله تعالى بالدعاء و طلب التوفيق و المنفرة لانهم اذا اعتقدوا أن القضاء لا يتغير وأيسوا من الدعاء والاجابة لم يعبدوا الله تعالى ولم يطلبوا منه شيئاً وطريقة الانبياء دعوة الناس الى الطلب من الله تعالى كما هو معلوم و ذكرنا ما عندنا في ذلك في حواشي الوافي وقال العلامة المجلسي (رحمه الله) ثم اعلم أن الايات والاخبار تدل على أن الله تعالى خلق لوحين أثبت فيهما ما يحدث من الكائنات أحدهما اللوح المحفوظ الذي لا تغير فيه أصلاً و هو مطابق لعلمه تعالى والاخر لوح المحو والاثبات فيثبت فيه شيئاً ثم يمحوه لحكم كثيرة لا يخفى على اولى الالباب مثلاً يكتب فيه أن عمر زيد خمسون سنة ومعناه أن مقتضى الحكمة أن يكون عمره كذا اذا لم يضل ما يقتضى طوله او قصره فإذا وصل الرحم مثلاً يمحي الخمسون و يكتب مكانه ستون و اذا قطعها يكتب مكانه اربعون و في اللوح المحفوظ أنه يصل وعمره ستون انتهى أقول: ولوح المحو والاثبات هو الذي عبر عنه في موضع اخر بالصحف السماوية كما مر و مرجعه الى تأويل صدر المثلهين و أن البداء ليس في علم الله ولا في اللوح المحفوظ بل في بعض مخلوقاته و سماء لوح المحو والاثبات كما سماء الصدر القوي المنطبعة الفلكية واللوح والقلم على ما ذكره الصدوق في اعتقاداته ملكان من ملائكة الله فتأويل المجلسي - رحمه الله - يرجع الى تأويلين أحدهما ما مر وهو عين تأويل الصدوق عليه الرحمة في كتاب التوحيد وهو في معنى انكار البداء والتغير بشأكما سبق ، والثاني ما قلناه هنا و هو عين تأويل صدر المثلهين (قده) و مرجعه الى الاقرار بالبداء والتغير لكن لا بالنسبة الى علم الله تعالى بل الى علم بعض *

((الاصل))

١٦- « الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد قال : سئل العالم عليه السلام كيف «
 « علم الله؟ قال علم و شاء و أراد و قدّر و قضى و أمضى ، فأمضى ما قضى و قضى «
 « بما قدّر و قدّر ما أراد ، فبعلمه كانت المشيئة و بمشيئته كانت الإرادة و بإرادته كان «
 « التقدير و بتقديره كان القضاء و بقضائه كان الامضاء و العلم منتدّم على المشيئة «
 « و المشيئة ثانية و الإرادة ثالثة و التقدير واقع على القضاء بالإمضاء ، فقلله تبارك «
 « و تعالى البدء فيما علم متى شاء ، و فيما أراد لتقدير الأشياء ، فإذا وقع القضاء «
 « بالإمضاء فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه ، و المشيئة في المنشأ قبل عينه و «
 « الإرادة في المراد قبل قيامه و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها «
 « عياناً و وقتاً ، و القضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الأجسام المدركات «
 « بالحواس من ذوي لون و ريح و وزن و كيل و مادب و درج من إنس و جن «
 « و طير و سباع و غير ذلك ممّا يدرك بالحواس ، فقلله تبارك و تعالى فيه البدء «
 « ممّا لا عين له ، فإذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء و الله يفعل ما يشاء «
 « فبالعلم علم الأشياء قبل كونها ، و بالمشيئة عرف صفاتها و حدودها و أنشأها «

مخدوقاته ولكن الظاهران المجلسي (رحمه الله) رأى انهما تأويل واحد غير متخالف و لا بد
 من التأمل في ذلك و على كل حال فحمل البداء على تأثير الدعاء و الصدقات و صلة الرحم
 حسن جداً لكنه ليس من البداء المصطلح في شيء اذ لا حاجة الى الالتزام بلوح المحو و
 الاثبات فيه بل اذا اعتقد الانسان أن القضاء لا يتغير و أن علمه تعالى تملق بحصول الصحة
 من المرض و طول العمر و الفنى بعد الفقر بعد حصول اسباب طبيعية كشرب الدواء و
 التجارة و السعى في طلب الرزق أو أسباب روحانية كصلة الرحم و الدعاء و التضرع كفى
 في السعى و الطلب و في الدعاء أيضاً و بذلك يجمع بين القول بالقضاء و بين اختيار
 البعد و تكليفه بالسعى و العمل لتحصيل مآشه و معاده من غير أن نلتزم بالبداء المصطلح
 كما سيجيء ان شاء الله في محله. (ش)

« قبل إظهارها ، و بالارادة ميّز أنفسها في ألوانها و صفاتها ، و بالتقدير قدر »
 « أقواتها و عرف أولها و آخرها ، و بالقضاء أبان للناس أمارتها و دلّهم عليها ، و »
 « بالامضاء شرح عللها و أبان أمرها و ذلك تقدير العزيز العليم . »

((الشرح))

(الحسين بن محمد ، عن معلى بن محمد قال : سئل العالم عليه السلام كيف علم الله)
 هذا الحديث من الثنائيات فهو من أعلى الأسانيد العالية (١) و لعلّ السائل استفهم
 عن تقدّم علمه على المعلومات أو عن كفاية علمه بها في وجودها والجواب مشعر
 بنقدّمه عليها بمراتب وعدم كفايته في وجودها بل بينه و بين وجودها وسائط (قال
 علم) أي علم في الأزل بانه سيوجد الأشياء وهذا العلم بعينه هو العلم بها بعد وجودها لما
 عرفت أنّها من أن العلم بالأشياء قبل وجودها وبعده واحد ، و أن العلم نفس ذاته
 ولا معلوم سواء فلما أحدث المعلومات وقع العلم منه عليها (و شاء) ما يكون في
 وجوده مصلحة و يكون وجوده خيراً محضاً أو خيراً أغالباً (و أراد) إرادة عزم فهي
 أكد من المشيئة و أخصّ منها كما يجيء في رابع الجبر والقدر تفسير الإرادة
 بأنّها هي العزيمة على ما يشاء وقد يعبر عنها بأنّها هي الثبوت على ما يشاء يعني
 الجدّ فيه ، و ربّما يفهم من كلام بعض العلماء أن المشيئة هي العلم بشيء مع ما
 يترجّح به وجوده فهي حينئذ نوع من العلم مغايرة للإرادة (و قدر) أي قدر
 الأشياء أولها و آخرها و حدودها و ذواتها و صفاتها و آجالها و أرزاقها إلى غير
 ذلك ممّا يعتبر في كمالها و تميزها وتخصّصها (و قضى) أي حكم بوجود تلك
 الأشياء في الأعيان على وفق الحكمة والتقدير (و أمضى) أي أنفذ حكمه وأتمّه

(١) قوله « فهو من أعلى الأسانيد العالية » ما ذكره غير ظاهر لانا لانعلم الامام الذي
 عناء بقوله سئل العالم فليدرك كان متقدماً على معلى بن محمد كثيراً أو لعله كان في زمانه
 لكنه سمعه بواسطة القول بكون الحديث مرسلًا أظهره أما معنى الحديث وتفسيره فسبحي
 ان شاء الله في نظائره في الأبواب الآتية ان شاء الله. (ش)

فجاءت الأشياء كما أرادها وقدرها وقضاه مع أسبابها وشرائطها وتميزاتها
و تشخصاتها في أماكنها ومساكنها طوعاً وانقياداً لقدرته القاهرة كما قال سبحانه
« ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالنا
أتينا طائعين » فهذه ستة أمور لا بد منها في خلق كل شخص من أشخاص الموجودات
و إيجاد كل فرد من أفراد المخلوقات و بين تلك الأمور ترتب و تسبب في
لحاظ العقل، نظير ذلك أن الصانع متما لشيء لا بد من أن يتصور ذلك الشيء
أولاً و أن تتعلق مشيئته وميله إلى صنعه ثانياً و أن يتأكد العزم عليه ثالثاً و أن
يقدر طولهُ وعرضهُ وحدوده و صفاته رابعاً و أن يشغل بصنعه و إيجادهِ خامساً
و أن يمضي صنعه سادساً حتى ينجي، على وفق ما قدره إلا أن هذه الأمور في صنع الخلق
لا تحصل إلا بحيلة و همّة و فكر و شوق ونحوها بخلاف صنع الحق فإنه لا يحتاج
إلى شيء من ذلك كما مر (فأَمْضَى مَا قَضَى) أي فأبرم و أتم و أحكم ما حكم
بوجوده (و قضى ما قدر و قدر ما أراد) أشار بهذا التفريع إلى أن وجود
القضاء وتحققه دليل على وجود جميع الأمور المذكورة المعتبرة في لحاظ العقل
لتحققه لأن وجود المسبب دليل على وجود جميع أسبابه المتعاقبة، أو إلى أنه
يمكن اعتبار تلك الأمور وملاحظتها تارة على سبيل التعاقب وتارة على سبيل الاجتماع
وإنما لم يقل أيضاً أراد ما شاء و شاء ما علم إما للاقتصار لظهور ذلك ممّا ذكر، أو لأنه
لا تفاوت بين المشيئة والإرادة إلا بحسب الاعتبار، وتعلق المشيئة بكل ما علم غير صحيح
لأنه تعالى عالم بالمفاسد والقبايح ولا يشاؤها ولما كان المقصود ممّا ذكر هو بيان الترتب
في الأمور المذكورة فرع عليه الترتب بقوله (فبعلمه كانت المشيئة) (١) إذ مشيئة
الشيء منوقفة على العلم به و بجهات حسنه (و بمشيئته كانت الإرادة) أي الإرادة

(١) قوله « فبعلمه كانت المشيئة » ليس المراد التأخر الزماني بمعنى أن يكون
العلم قبل المشيئة قبلياً بالزمان وهكذا ما بعده بل أن أمكن فرض وجود زمان حين وجود
علم البارئ تعالى كان علمه و مشيئته و إرادته و تقديره و قضاؤه و امضاءه في زمان واحد
و الباء في بعلمه و بمشيئته و غيرها بمعنى السببية. و التعليل.

المؤكدة بالعزم على المشية إذا العزم على الشيء فرع لحصول ذلك الشيء (وبإرادته كان التقدير) إذ تقدير الشيء يقع بعد إرادته كما أن الباني يقدر في نفسه طول البيت و عرضه و سائر ما يعتبر في خصوصياته بعد العزم على بنائه (و بتقديره كان القضاء) إذ خلق الشيء والحكم بوجوده يقع بعد تقديره بقدر معين و وزن معلوم و مقدار مخصوص فإن القضاء بمنزلة البناء والقدر بمنزلة الأساس ولا يتحقق البناء بلا أساس (و بقضائه كان الإمضاء) إذ الامضاء هو إتمام القضاء و إنقائه و الفراغ منه ولا يتصور ذلك بدون القضاء ثم أكد ذلك بقوله (والعلم متقدم على المشية (١) والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء) النسبة بين التقدير والقضاء كالنسبة بين العلم والمعلوم في التقدم والتأخر فكما أن العلم واقع على المعلوم منطبق عليه إذا وجد المعلوم كذلك التقدير واقع على القضاء منطبق عليه إذا وجد القضاء بالامضاء، ثم لما كان الانطباق من الطرفين كان القضاء أيضاً منطبقاً على التقدير واقعاً على وفقه (قلله البداء فيما علم متى شاء (٢) وفيما أراد

(١) قوله والعلم متقدم على المشية أي المراد به المتقدم بالمعية و بذلك ثبت أن المعية لا تغتضى التقدم الزماني بل المعية نفسها مناط التقدم (ش)

(٢) قوله وقلله البداء فيما علم متى شاء لا يظهر المراد من البداء هنا حق الظهور إلا بعد ما سيحى أن شاء الله تعالى من تفسير مراتب القضاء و بعد اللتيا والتي فالبداء ليس يستحق هذه العناية والتهويل الذي اهتم به المتأخرون و استوعروا مسلكه و استصعبوا حله و لمست أدى فيه شيئاً أوجب هذا الاستعصال و فهم وجه عنايتهم به عندي أشكل من اصل المسئلة وما أدري سبب هذه العناية الثامة المعجبية و ذلك لأنه لاخلاف بين علمائنا في أن البداء محال على الله تعالى كما مر و انه لا يجوز التغير في علمه ولا يجوز عليه الكذب بأن يخبر بالحجج بوقوع ما لا يقع أصلاً ولا أن يمكن أنبيائه و رسله من اعتقاد الأمر الباطل و أيضاً لاخلاف بينهم في أن ما ورد في الروايات من نسبة البداء الى الله تعالى فهو مثل نسبة الرضا والنقض والكراهة والحب والحزن والاسف يجب تأويله بوجه صحيح يمكن نسبته الى الله تعالى و حيثئذ فالاختلاف في البداء لغظى نظير أن يختلفوا في أن الله تعالى هل يغضب أولاً فمن نفاه فمراده نفي حقيقته ومن أثبته فلا يدان بأوله، ولما كان *

لتقدير الأشياء فإذا وقع القضاء بالامضاء فالابداء (أشار بذلك إلى أنه إذا لوحظت تلك الأسباب من أولها إلى أعلى المسببات أعني القضاء بالامضاء كان له تعالى البداء في كل مرتبة من مراتب تلك الأسباب إذ له أن يشاء وأن لا يشاء بقدرته و اختياره على ما يقتضيه الحكمة والمصلحة وأن يريد وأن لا يريد وأن يقدر وأن لا يقدر وهذا معنى البداء في حقه تعالى. وإذا لوحظت تلك المسببات من آخرها وهو القضاء بالامضاء لا بداء له في شيء من مراتبها لأن تحقق القضاء دليل على وقوع جميع أسبابها ووقوع ما وقع خارج عن متعلق القدرة والإرادة إذ لا يقدر أحد على إيقاع ما وقع ولا يمكن له إرادته لأن القدرة والإرادة إنما يتعلقان بالشيء قبل وقوعه لا بعده بالاتفاق، ثم أشار إلى أن كلاً من العلم والمشية والإرادة والتقدير متعلق بمتعلقه قبل وجود ذلك المتعلق في الأعيان على سبيل التفريع لكونه نتيجة للسابق ومعلوماً منه بقوله (فالعلم بالمعلوم قبل كونه) في الخارج بمراتب لأن كونه في الخارج بعد القضاء والعلم مقدم عليه بثلاث مراتب كما عرفت و سر ذلك أن ذاته تعالى في الأزل علم بالموجودات في أوقاتها وبعبارة أخرى هو علم في الأزل بأنه سيوجد في أوقاتها فالعلم أزلي والمعلوم حادث (والمشية في المنشأ (١) قبل عينه) أي قبل وجوده في الأعيان بمرتين أو قبل تعيين عينه وحقيقته (والإرادة في

* مقام بيان المقامد فالصحيح أن يقال لا بداء كما لا غضب ولا رضاء وليس له تعالى يد ولا رجل ولا عين ولا أذن كما نقلناه عن المحقق الطوسي وغيره من العلماء ولا وجه لاعتراض أهل الحديث عليهم روايات لا يخالفون في وجوب تأويلها وإن اختلفوا في وجه التأويل وما أشبه مسئلتنا بمسئلة الجهة عند مشبهة العامة حيث يوافقون غيرهم في أنه تعالى ليس جسمًا ولا يحويه مكان و يوجبون التعبد بالتصريح بكلمة الاستعلاء على المرش و هكذا يوجب بعض علمائنا التعبد باللفظ بالبداء وإن وافقوا غيرهم في نفي معناه و العامة أيضاً يوجبون التلفظ بإمكان رؤية الله تعالى للمؤمنين في الآخرة.

وفي البداء أمور ونكات رأينا أن نشير إليها في تضاعيف مباحث القضاء والقدر وعطاوى الاحاديث الآتية لجهات سيظهر أن شاء الله تعالى. (ش) (٢) أو المسمى مفعول شاء. (ش)

المراد قبل قيامه) في الزمان والمكان والحاصل قبل وجوده في الأعيان لأن قيامه إنما هو بالارادة المتعلقة بإيجاده في وقت معين وحدها أو لمرجح على اختلاف وعلى التقديرين قيامه مسبق بالارادة (والتقدير لهذه المعلومات) المذكورة أعني المشيء والمراد أو المحسوسة والمشاهدة في هذا العالم (قيل تفصيلها و توصيلها) أي تفصيل بعضها عن بعض وتوصيل بعضها ببعض لأن التفصيل والتوصيل واقعان على وفق التقدير (عياناً ووقتاً) نصيبهما على الظرفية لكل من التفصيل والتوصيل أمّا التفصيل العياني أي الخارجي فهو مثل جعل السماء مرفوعة والأرض موضوعة وجعل بعض الحيوان متحرراً كإعلى رجلين وبعضه على أربع ووضع بعض الأجسام في المشرق وبعضها في المغرب ووضع بعض الأحوال في محل وبعضها في محل آخر إلى غير ذلك مما لا يحصى وأما التوصيل العياني فهو مثل جعل هذا الجسم متصلاً بآخر مما سبّه مقارباً له في المكان وجعل هذه الأشخاص متساوية في الحقيقة وتوابعها ووضع هذه الأحوال في محل واحد وأمثال ذلك مما لا يعد كثرة، وأما التفصيل الوقتي فهو كجعل بعض الأشياء موجوداً في هذا الزمان وبعضها في زمان سابق وبعضها في زمان لاحق، وأما التوصيل الوقتي فهو كجعل كثير من الأشياء متشارك في الوجود في هذا الزمان وكثير منها متشاركة في الوجود في زمان آخر (والقضاء بالإمضاء) أي الحكم على تلك المعلومات بإمضاءها ووجودها على وفق التقدير (هو المبرم) أي المحكم المتقن الواقع بالإدافع ولا مانع ولا خلل من جهة القضاء ولا من جهة الإمضاء ولا من جهة المقضى ولا من جهة انطباقه على النظام الأكمل (من المفعولات) بالفاء والعين والظاهر أن «من» صلة للمبرم أو بيان له وجعلها بياناً للمعلومات بعيد (ذوات الأجسام) بيان للمفعولات أو بدل منه أي الذوات التي هي الأجسام (المدركات بالحواس) فالإضافة بيانية أو الذوات التي للأجسام والإضافة لامية فيندرج حيثئذ في الذوات العقول والنفس مطلقاً سواء كانت فلكية أو حيوانية (من ذوي لون و ريح ووزن و كيل) بيان للأجسام والمراد بالوزن والكيل كون تلك الأجسام على مقدار مخصوص وحدث معلوم (وما دب و درج) عطف على ذوات الأجسام من باب عطف الخاص على العام ، والدثيب والدروج المشي على الأرض والمراد

هنا مطلق الحركة وإن كان في الهواء (من أنس و جن و طير و سباع و غير ذلك مما يدرك بالحواس) من أنواع الحيوان و أشخاصه (فله تعالى فيه) أي في كل واحد من المعلوم والمشىء والمراد بالمقدّر المذكور في قوله : فالعلم بالمعلوم قبل كونه إلى آخره (البداء) أي الإرادة والقدرة على اختيار أحد الطرفين لمرجح أولاً على اختلاف المذهبيين (مما لا عين له) أي مما ليس له وجود في الأعيان و هذا حال عن الضمير المجرور في قوله فيه (فإذا وقع العين المفهوم المدرك) بالحواس بعد القضاء بالإمضاء (فلا بداء) إذ لا تتعلق الإرادة والقدرة بإيجاد الموجود كما عرفت (والله يفعل ما يشاء) الظاهر أنه تأكيد لثبوت البداء له تعالى فيما ذكر و يحتمل أن يكون بياناً و تعليلاً لعدم ثبوت البداء له في المفعولات العينية المدركة بالحواس لأن المراد بالبداء هنا هو أن يفعل ما يشاء فعله وإيجاده وهذا المعنى لا يمكن تحققه في شيء بعد ما فعله و أوجده نعم يمكن له أن يعدمه ويزيل وجوده لحكمة و مصلحة كما في النسخ و غيره و هذا أيضاً بداء ولكن المراد بالبداء المتقي هو البداء في إيجاد الموجود فليتمأمل (فبالعلم) الذي هو نفس ذاته المقدسة (علم الأشياء قبل كونها) (١) أي قبل وجوداتها المتعاقبة الزمانية وبالمشيئة

(١) قوله : فبالعلم علم الأشياء قبل كونها ، لا رب ان الله تعالى ليس محلاً للحوادث ولا يتجزى ذاته ولا يدخل للتركيب فيه و ليس شيء من صفاته الذاتية حادثاً و اما الحوادث والتقدم والتأخر في الإضافات و كذلك الكثير والتعدد فهو يعلم الجميع يعلم بسيط و علمه ارادته والفرق بين العلم والارادة اعتبارى ان جعلنا الارادة من صفات الذات أو الارادة نفس الفعل ان جعلناها من صفات الفعل وقد سبق في المجلد الثالث الصفحة ٣٤٤ باب في الارادة. وعلى كل حال فهذا الترتيب والتقسيم في مراتب القضاء على ما ذكره الامام (ع) بالنظر الى الممكن المخلوق لابلنسبة الى الخالق والممكن بوجد أولاً بوجد والله تعالى عالم بذلك من الازل و أيضاً له ماهية وحد اى ذاتيات كالجنس والفصل. وثالثاً له صفات و عوارض لذاته لكن خارجة عن ذاته كالالوان والطبوع. و رابعاً له أجل و أمد و مدة بقاء أعني له زمان و في زمان وجوده قد يكون له قوت و رزق بدل ما يتحلل*.

عرف صفاتها) الظاهر أن عرف من المعرفة لامن التعريف (و حدودها وإنشائها قبل إظهارها) في الأعيان وفيه إشعار بأن المراد بالمشية هنا هو العلم بالأشياء من حيث اتصافها بالصفات المذكورة وهذا قريب مما ذكرناه سابقاً و جعل الوجه لذلك أن العلم المذكور سبب للمشية فأطلقت المشية على العلم مجازاً من باب تسمية السبب باسم المسبب (و بالإرادة مبرر أنفسها) أي أنفس الأشياء (في ألوانها وصفاتها) من الكيفيات والحدود وغيرها وفيه إشارة إلى أن تخصيص كل شيء بلون مخصوص و صفات معينة بمجرد الإرادة من غير ملاحظة استعداد و اعتبار قابلية كما هو مذهب الفلاسفة (١) (و بالتقدير قدر أوقاتها و عرف أولها و آخرها) من الزمان المقدر وجودها فيه و يحتمل أن يراد أولها من حيث ذاتها و آخرها من حيث صفاتها (و بالقضاء أبان للناس أنها) المحسوسة والمعقولة

بزمانه . وخامساً له مكان إن كان محسوساً و مرتبة في الوجود إن كان معقولاً . و سادساً له شرائط و اسباب و على يحتاج في وجوده إليها من المعدادات وغيرها والله تعالى يعلم جميع ذلك من ممكن معين و غيره من الممكنات يعلم بسيط إلا أن علمه بالنسبة إلى كل واحد من الستة المذكورة سمي باسم كما ذكره مع والتقدم والتأخر فيها بالنسبة إلى الممكن المخلوق لا إلى الخالق لان الوجود مقدم على الماهية على المذهب الحق من أصالة الوجود والذاتيات مقدمة على العرضيات والصفات اللازمة لذات الشيء مقدمة على ما يعرضه باعتبار ماير الأشياء كالزمان والمكان و اعتبار الذات و تعيينها أقدم من اعتبار على وجودها فانها أمور خارجة فالنطق و قابلية العلم و صفة الكتابة للإنسان و وجود الأب والام خارج عنه (ش) .

(١) قوله و اعتبار قابلية كما هو مذهب الفلاسفة ليس اعتبار القابلية والاستعداد مذهباً فلسفياً فقط بل هو أمر تجريبي لان الناس رأوا أن البر لا ينبت الا من البرقى أرض مستعدة و ماء و هواء و حرارة معتدلة ولا ينبت في غير شرائطه وقد سبق ما يدل عليه ويأتى في هذا الحديث ايضاً قوله و بالامضاء شرح عللها و زاد الشارح الفاعلية والمادية والصورية والنائية و سبق شيء يتعلق بالاستعداد في حواشي الصفحة ٢٦٩ من هذا المجلد. (ش)

(و دلهم عليها) أمّا المحسوسة فظاهرة ، و أمّا المعقولة فهي أمكنتها في مرتبة العلم
والمشيئة والإرادة والتقدير ، فإن أصحاب العقول الخالصة يعلمون بعد مشاهدة
وجوداتها العينية الحاصلة بعد القضاء أن لها وجودات في هذه المراتب بحسب
نفس الأمر (و بالإمضاء شرح عللها) الفاعلية والمادية والصورية والغائية (و
أبان أمرها) من حقايقها وصورها و مصالحها و منافعها و حركاتها وسكناتها إلى غير
ذلك من عجائبها وغرايبها التي يتحير فيها عقول ذوي البصائر (و ذلك تقدير
العزیز العليم) أي ذلك المذكور من كيفية الإيجاد تقدير العزیز الغالب القاهر
على جميع الممكنات ، العليم المحيط علمه بجميع الكائنات فيعلم كيفية سوقها من
كتم العدم إلى الوجود والظهور و يعلم فروعها و أصولها و أجناسها و فصولها و
لواحقها و عوارضها و خواصها و منافعها و أمّا كنهها و مواضعها و طريق تميز بعضها
عن بعض و ضم بعضها إلى بعض سبحانه الذي لا يخفى عليه شيء في ملكه ولا يعجزه
شيء عن أمره .

مركز تحقيقات علوم و ادب
(باب)

(في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض الا بسبعة)

((الأصل))

- ١- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، و محمد بن »
« يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد و محمد بن خالد جميعاً ، عن »
« فضالة بن أيوب ، عن محمد بن عمار ، عن حريز بن عبدالله و عبدالله بن مسكان »
« جميعاً ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء »
« إلا بهذه الخصال السبع : بهيئة و إرادة و قدر و قضاء و إذن و كتاب و أجل »
« فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة فقد كفر » .
- « و رواه علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن محمد بن حفص ، عن محمد بن عمار »

« عن حريز بن عبدالله وابن مسكان مثله ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه : و محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، و محمد بن خالد جميعاً ، عن فضالة ابن أيوب ، عن محمد بن عمارة ، عن حريز بن عبدالله و عبدالله بن مسكان جميعاً ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : لا يكون شيء من أفعال الخالق و أفعال الخلق (١) (في الأرض ولا في السماء) المراد بهما التأكيد في عمومية الشيء (إلا بهذه الخصال

(١) قوله « و أفعال الخلق » والظاهر ان يخصص الكلام بأفعال الخالق و غرض الامام (ع) أن الامور التكوينية لا يكون في الأرض ولا في السماء الا بسبعة لا الافعال الاختيارية للناس و حينئذ فلا حاجة الى الشرح الطويل الذي أورده لتطبيق مفاد الحديث على أفعال الناس ولا منافاة بين كون هذه الامور هنا سبعة وفي الحديث السابق ستة لاحتمال اندراج بعضها في الباقي كما يتفق في سائر التقاسيم فيقال مثلاً الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة وقد يقال تسعة الكم والكيف والوضع والجدة و منى و أين الى آخره وكلها داخلية في النسبة وقد يقال أكثر و أمثلته كثيرة جداً و وجه تكثر هذه الامور ان كل شيء ممكن يخلقه الله تعالى و له صفات و حدود و اجل و غيرها و كل واحد منها بإرادته تعالى وتقديره و اختياره و ليس لاحد غيره تعالى فيه تأثير مثلاً الشجر الذي بنبت من بذر خاص يوجد بإرادة الله ولا يقدر احد ان يوجده بغير ارادته تعالى وله صفات نوعية وطبيعية خاصة مثل كونه شجر رمان او تفاح وله خواص صنفية مثل كونه حامضاً او حلواً وله امتداد طولى معين وعدة أغصان وضخامة وغير ذلك من المقادير وله مدة و اجل وهكذا سائر ما يتعلق بهذا الموجود كلها بإرادة الله تعالى لا يقدر احد على تغييره و نفسه و من زعم انه يقدر على ذلك فقد كفر. اللهم الا ان يكون بتسبيب الاسباب كفرس البذر والحقى و تربية الاغصان وغير ذلك من غير أن يكون لاحد تأثير في الابداع بل يخلق بيده و بين طبيعته الحاصلة له بإذن الله ثم انه (ع) سمى تعيين كل واحد من هذه باسم كما مر مثله. (ش)

السبع بمشبهة و إرادة) قد مرَّ أنَّ الإرادة هي العزيمة على المشبهة (١) وتأكد العزم والثبوت عليها و أنت خير بأن هذا بحسب الظاهر إنما ينطبق على مذهب الأشاعرة القائلين بأنَّ الإرادة موافقة للعلم بمعنى أنَّ كلَّ ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكلَّ ما علم الله تعالى عدم وقوعه فهو مراد عدم كما صرَّح به بعض الأفاضل في شرح الطوالع فهم يقولون بأنَّ جميع أفعال العباد التي صدرت منهم من الطاعات والمعاصي مثل الكفر والزندقة وسب النبي و سببه تعالى مراد له تعالى و أمَّا انطباقه على مذهب العدلية أعني المعنوية والامامية القائلين بأنَّه تعالى يريد من أفعال العباد الطاعات والخيرات ولا يريد المعاصي والشرور فقد استفدنا من الحديث و كلام الأصحاب من وجوه : الأول - أنَّ مشيئته تعالى و إرادته متعلّقة بجميع الموجودات بمعنى أنَّه أراد أن لا يكون شيء إلا بعلمه كما يرشد إليه الحديث الخامس من الباب الآتي - الثاني - أنَّ الإرادة متعلّقة بالأشياء كلّها لكن تعلّقها بها على وجوه مختلفة لأنَّ تعلّقها بأفعال نفسه بمعنى إيجادها والرّضا بها لكون كلّها حسنة واقعة على وجه الحكمة والشرُّ القليل تابع لخيرات كثيرة فيه وليس مراداً بالذّات و تعلّقها بأفعال العباد أمّا الطاعات فهو إرادة وجودها والرّضا بها أو الأمر بها ، و أمّا بالمباحات فهو الرّخصة بها ، و أمّا بالمعاصي فهو إرادة أن لا يمنع منها بالجبر والقهر وقد صرَّح به الصدوق في كتاب الاعتقادات أو إرادة عدمها و بذلك فسروا قوله تعالى «لو شاء الله ما أشركوا» حيث قالوا و لو شاء الله عدم شركهم على سبيل الاجبار ما أشركوا ولكن لم يشأ على هذا الوجه لمناقضته غرض التكليف و إنّما شاء على سبيل الاختيار ليكون لهم القدرة على الفعل و الترك ، و ممّا يدلُّ على هذا المعنى ما رواه الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الرضا عليه السلام قال : «إرادة الله تعالى و مشيئته في الطاعات الأمر بها والرّضا لها و المعاونة عليها و إرادته و مشيئته في المعاصي النهي عنها و السخط لها و الخذلان عليها» قال

(١) قوله « هي العزيمة على المشبهة » ولكن في كلام الامام (ع) في الحديث السابق

نخصيص المشيئة بالذاتيات والصفات المتنوعة و تخصيص الإرادة بالموارض الذاتية. (ش)

السائل: فله فيه قضاء؟ قال: نعم ما من فعل يفعله العباد من خير أو شر إلّا والله فيه قضاء قال السائل: ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة» نقلنا بعض الحديث بحسب المعنى، الثالث - أن تعلّقها بأفعاله تعالى هو مأمورٌ وتعلّقها بأفعالهم على سبيل التجوّز باعتبار إيجار الآلة و القدرة عليها وعدم المنع منها فكانه أرادها. الرابع - إن إرادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة. الخامس - أن إرادة العبد لأفعاله مخلوقة لله تعالى و قد صرّح به سيّد المحقّقين في تفسير قول الصادق عليه السلام «خلق الله المشيئة ثم خلق الأشياء بالمشيئة» حيث قال: المراد بالمشيئة هنا إرادة المخلوقين والمراد أنّه تعالى خلق إرادتهم بنفسها لا بمشيئة أخرى مباينة لها ثم خلق الأشياء يعني أفعالهم المترتب وجودها على تلك المشيئة بتلك المشيئة وصرّح به أيضاً السيّد الشهيد الثالث الشوشطري في شرحه لكشف الحقّ حيث قال: في بحث إبطال الكسب: أصل الإرادة مخلوقة له تعالى والإرادة الجازمة التي يصدر منها الفعل وهي الجامعة للشرائط وارتقاع الموانع اختيارية لنا لأنّه إذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلّق به الإرادة بالاختيارنا لكن تعلّق الإرادة به غير كاف في تحقّقه ما لم تصر جازمة بل لابدّ من انتفاء كفّ النفس عنه حتّى تصبح جازمة موجبة للفعل فإنّا قد نريد شيئاً ومع هذا نكفّ نفسنا عنه وذلك الكفّ أمر اختياريّ يستند وجوده على تقدير تحقّقه إلى وجود الداعي إليه فإن عدم علّة الوجود علّة عدم الداعي إلى هذا وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدم ولا استحالة قيده بالجملة الإرادة الجازمة اختيارية لنا للاستناد عدم كفّ النفس المعبر فيها إلى اختيارنا وإن لم يكن نفسها اختيارية. ثم ذكر ما أورده بعض الجبريّة على قول العلامة الحلّي في كشف الحقّ بأنّ إرادة العبد فعل من أنّ الإرادة إذا كانت فعلاً وهي عندك وعند أصحابك مخلوقة لدى العبد والعبد بها يرجّح الفعل كان بعض أفعال العباد عندكم مخلوقاً له فوافقتمونا فسي البعض فلا نزاع بيننا وبينكم فيه فلم لا يجوز ذلك في الكلّ حتّى يرتفع الخلاف بالكلية، وأجاب عنه بأنّ أصل الإرادة من الأفعال الاضطرارية ومحلّ النزاع

هو الأفعال الاختيارية و بما قررنا يندفع ما ينسب إلينا أهل الخلاف والمشنعون علينا من أهل الإلحاد من أنه إذا كانت إرادته متعلقة بكل شيء لزم أن يكون جميع المعاصي مراداً له و أن يكون قتل الحسين عليه السلام مراداً له (وقدّر و قضى) (١)

(١) قوله ، و قدر و قضى ، و في الحديث السابق تخصيص القدر بما يقرب مما ذكره الشارح وتخصيص القضاء بتعيين الامكنة وبقى في هذا الحديث ثلاث امور غير مفسرة في الحديث السابق. الاذن والكتاب والاجل، والاجل هنا مندرج في التقدير في الحديث السابق وأما الاذن فقال الشارح هو العلم و قال صدر المتألهين هو الامضاء الذي ذكر في الحديث السابق قوله أبعد من التكلف ، و أما الكتاب فلمله بشير الى كون جميع هذه الامور محتومة لان الكتاب كثيراً ما ورد في القرآن بمعنى الحتم والمرض مثل قوله تعالى : لكل اجل كتاب، و قوله : وكتب ربكم على نفسه الرحمة ، فان قيل كيف سمي تعيين الذاتيات والحدود مشيئة والموارد اللازمة ارادة، وهكذا و ما الفرق بينهما؟ و ما هو وجه المناسبة والتخصيص؟ قلنا علم ذلك بالانفصال غير ممكن لنا و هو من الاسرار وعلوم الآخرة والامام عليه السلام أعلم بما قال لكن نقول لتقريب المعنى الى الفهم ان كل واحد من ذات الشيء و صفاته مظهر اسم من اسمائه تعالى الدال على صفة من صفاته ولايبعد ان تكون المشيئة صفته تعالى تناسب الذات والذاتيات و الارادة صفة تناسب الموارد وتكون المشيئة مثلاً أصلاً بالنسبة الى الارادة والارادة فرعاً عليه فتناسب أن يكون المشيئة مصدراً للذوات التي هي اصل والارادة مصدراً للموارد التي هي فروع و قد ذكر صدر المتألهين أن المشيئة بمنزلة الشوق والارادة بمنزلة العزم الجازم و يحتله نقول في تسمية تعيين المقادير قدراً و تعيين المكان والرتبة قضاء، وقد قال المشاؤون أن مصدر الاجسام في العقل الاول جهة امكانه و ماهيته ومصدر المجردات جهة وجوبه و ما ذكره الامام عليه السلام (ع) أوضح و أقرب فيكون كل خصوصية في الاشياء من مصدر عند الباري تعالى مسمى بالقضاء أو القدر أو المشيئة أو الارادة و غير ها من السبعة و في اصطلاحنا للقضاء معنى أعم يشمل الجميع ، (ش)

ج ٤ باب في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلا بسبعة - ح ١ - ٣٥٣-

لعل المراد بالقدر تقدير الموجودات طولاً و عرضاً و كيلاً و وزناً و حداً و وصفاً و كماً و كيفاً بحيث لا يزيد ولا ينقص كما قاله قد جعل الله لكل شيء قدراً ، و بالقضاء في أفعاله هو الحكم بوجودها و في أفعالنا هو الحكم عليها بالثواب و العقاب كما مرّ نقلاً عن أبي الحسن الرضا عليه السلام و قال الآبي من علماء المائة : القدر عبارة عن علمه تعالى و إرادته بالكائنات قبل وجودها . و فيه أن مجيء القدر بمعنى العلم والإرادة في اللغة والعرف غير ثابت ، وقيل : القضاء هو العلم الإجمالي بما يكون و ما هو كائن ، والقدر تفصيله الواقع على وفقه فكل واقع في الوجود فيقضاء وقدر . وقيل : القضاء هو الحكم الإجمالي والقدر تفصيله (و إذن) المراد بالإذن هنا العلم و منه قوله تعالى « فأذنوا بحرب من الله » و رسوله أي كونوا على علم ، من أذن بالشيء كسمع إذناً بالكسر و أذن الأمر و به من باب الأفعال أعلمه و ما من شيء يقع في الوجود إلا وقد سبق به علمه تعالى ، أو المراد به الأمر ، و إذنه تعالى في أفعاله عبارة عن الأمر لها بالوجود بقوله « كن » و في معاصي العباد أمرهم بالترك والإعراض عنها وفي طاعتهم أمرهم بها ، وقد سأل المأمون الرضا عليه السلام عن قوله تعالى « وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله » قال عليه السلام إذنه أمره لها بالإيمان أو المراد به الرخصة لأنه تعالى رحّم عباده بالمعاصي حيث لم يجبرهم على الطاعة ، و من ثم قال بعض الأصحاب : المراد بالأذن أن لا يحدث سبحانه مانعاً زاجراً للعبد عن فعله و تركه كسلب القدرة والهمة و إبطال الآلة و إيجاد الضدّ و إعدام العبد و نحوها (و كتاب) في اللوح المحفوظ بقلم التصوير لأن صورة كل ما يدخل في الوجود مكتوبة فيه و يحتمل أن يراد بالكتاب الفرض و الإيجاب كما في قوله تعالى « كتب عليكم الصيام » و كتب على نفسه الرحمة أي فرض و أوجب و معناه إيجاد خلق الأشياء خلق تقدير و تمكين في أفعال العباد و خلق إيجاد و تكوين في أفعال نفسه (و أجل) أي أمد معين و وقت مقدّر عنده تعالى لكل شيء لا يتقدم عليه ولا يتأخر (فمن زعم أنه يقدر على نقض واحدة) من

هذه الخصال السبع (فقد كفر) كما زعمت الفلاسفة أن الأجسام قديمة (١) لا أجل لها و أن الفاعل الحق موجب لا إرادة له و تمسكوا لاثبات ذلك بمفتريات عقولهم الكسدة ومكتسبات أوهامهم الفاسدة و قد بين قساد ذلك في موضعه .

(ورواه علي بن إبراهيم ، عن محمد بن حفص ، عن محمد بن عمارة ، عن حريز بن عبدالله وابن مسكان مثله) «مثله» بدل عن الضمير المنصوب في قوله «و رواه» أحوال عن كونه مماثلاً للمذكور في المتن في عدد الخصال .

((الاصل))

٢. «و رواه أيضاً عن أبيه ، عن محمد بن خالد ، عن زكريا بن عمران ، عن»

(١) «كما زعمت الفلاسفة ان الاجسام قديمة» الفلسفة ليس مذهباً واحداً و ليس بين فرقهم المختلفة أمر مشترك يتفقون عليه نظير ما يتفق أهل الإسلام على نبوة رسول الله ص، ويتفق أصحاب الأديان على وجود رب قادر بل يوجد في الفلسفة المابعد المادي الصرف بل السوفسطائي المنكر للمحسوسات ثم الموحد المؤمن الاثنا عشرى كنصير الدين الطوسي و بينهما متوسطون فكلماً ينسب شيء الى الفلاسفة المراد بعضهم وهكذا هنا فان كثيراً منهم زعم أن بعض الاجسام قديمة أو أن بعضها أصل لبعض مثلاً العناصر الاربعة لسائر المولدات أو الماء اصل لسائر العناصر، وأما الذين قالوا الفاعل الحق موجب لا إرادة له فمذهبهم قريب من مذهب الدهريين والطبيعيين لأن الفاعل الذي لا يعلم ما يصدر عنه أو يصدر عنه الأفعال قهراً يغير اختيار هو الطبيعة تقريباً ويكفى لردهم كلام الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا في أوائل كتاب القانون أن الخالق تبارك و تعالى أعطى كل حيوان و كل عضو من المزاج ما هو ألحق به واصلح لأحواله و أفعاله و قال أعطى كل عضو ما يليق به من مزاجه فجعل بعض الأعضاء أحر و بعضها أبرد و بعضها أرطب ثم انه في كل باب من ابواب التشريح بين العناية الالهية في تخصيص كل عضو بمزاج و تركيب و مقدار و غير ذلك و معلوم أن تخصيص الاشياء بحالة واحدة من الأحوال المختلفة و اختيار ما هو أصلح وأوفق لا يكون فعل الفاعل الموجب و هذا باب واسع لا يمكن ذكر ما يجب فيه هنا . (ش)

« أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : لا يكون شيء في السماوات ولا في الأرض ،
 « إلا بسبع : بقضاء و قدر و إرادة و مشيئة و كتاب و أجل و إذن ، فمن زعم ،
 « غير هذا فقد كذب على الله أورد على الله عز وجل » .

((الشرح))

(و رواء أيضاً) من غير تفاوت إلا في التقديم والتأخير في الخصال (عن
 أبيه ، عن محمد بن خالد ، عن زكريا بن عمران ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر
عليه السلام قال : لا يكون شيء في السماوات ولا في الأرض إلا بسبع : بقضاء و قدر و
 إرادة و مشيئة و كتاب و أجل و إذن فمن زعم غير هذا) بأن نفى كلها أو بعضها
 (فقد كذب على الله أورد على الله عز وجل) (الرد يد من الراوي . وفيه اهتمام
 بالنقل على الوجه المسموع والكذب بحسب المفهوم والمورد أعم من الرد .

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

(باب)

(المشيئة والإرادة)

((الأصل))

١ « علي بن محمد بن عبدالله ، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن أبيه ، عن محمد بن ،
 « سليمان الديلمي ، عن علي بن إبراهيم الهاشمي قال : سمعت أبا الحسن موسى بن
 « جعفر عليه السلام يقول : لا يكون شيء إلا ما شاء الله وأراد و قدر و قضى ، قلت :
 « ما معنى شاء ؟ قال : ابتداء الفعل ، قلت : ما معنى قدر ؟ قال : تقدير الشيء »
 « من طوله و عرضه ، قلت : ما معنى قضى ؟ قال : إذا قضى ، أمضاء فذلك الذي
 « لا مرد له » .

((الشرح))

(علي بن محمد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن محمد بن سليمان الدلمي
عن علي بن إبراهيم الهاشمي قال سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول :
لا يكون شيء إلا ما شاء الله و أراد و قدر و قضى قلت : ما معنى شاء ؟ قال : ابتداء
الفعل) لما كان قوله عليه السلام : لا يكون شيء إلا ما شاء الله دالاً بحسب الظاهر على
أن المعاصي تقع بمشيئته تعالى (١) و إرادته و هذا لا يستقيم على المذهب الحق
سأل السائل عن معنى المشيئة حتى يظهر له وجه الاستقامة ، فأجاب عليه السلام بأن
المشيئة ابتداء الفعل و أوثره ، و لعل المراد بابتداء الفعل أن مشيئته تعالى أوّل
فعل من الأفعال و كل فعل غيرها يتوقف عليها و يصدر بعدها كما يدل عليه ما
مرّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة »
يعني خلق أفعاله بها و كذا خلق أفعال عباده بها لكن بتوسط مشيئة جازمة
صادرة منهم كما عرفت في الباب السابق فاذن سلسلة جميع الأفعال متجهة إلى
مشيئته تعالى أو المراد به أن مشيئته تعالى أوّل المشيئات و كل مشيئة سواها تابعة لها كما
أنه تعالى هو الفاعل الأوّل و كل فاعل بعده فاعل ثانوي يسند إليه فعله بالواسطة و
إلى الفاعل الأوّل بواسطة وهذا معنى مشيئته تعالى لأفعال العباد ومعنى إسناد أفعالهم
إلى مشيئته أو المراد به إيجاد الآلة مثل الحياة والقوة والقدرة والهمة والشوق فكأنه
شاء أفعالهم على سبيل التجويز والله أعلم . وفي محاسن البرقي في هذه الرواية بعد هذا
السؤال والجواب « قلت : فما معنى أراد ؟ قال : الثبوت عليه » يعني على ابتداء
الفعل و من هنا فسر بعضهم الإرادة تارة بأنها العزيمة على المشيئة و تارة بأنها
الإتمام لها و تارة بأنها الجذب عليها (قلت : ما معنى قدر ؟ قال : تقدير الشيء من
طوله و عرضه) المراد به تعيين ذات الشيء و صفاته و حدوده و كيفياته و سائر

(١) قوله « إن المعاصي يقع بمشيئته » و كلا منا في هذا الحديث هو كلا منا في

ما سبق من أن تخصّصه بالأمور التكوينية أقرب وأولى بخلاف بعض ما سياتي . (ش)

ما يدخل في خصوصياته ، و قيل : التقدير هو الاعلام والنبين . و قيل : هو الكتابة في اللوح المحفوظ ، وقيل : غير ذلك ، ولا شبهة في صحة تعلق تقديره تعالى بهذه المعاني بجميع الأشياء (قلت ما معنى قضى؟ قال : إذا قضى أمضاء (١) فذلك الذي لا مرد له) لأن إمكان رد الشيء وتركه والقدرة عليها إنما هو قبل القضاء والإيجاد وأما بعدهما فقد خرجا عن تحت القدرة والفاعل كالمجبور لا يقدر على إيجاده و عدم إيجاده لأن إيجاده الموجود وعدم إيجاده محال وتحقق هذا المعنى لقضائه في أفعاله ظاهر ، وكذا لقضائه في أفعال العباد إذ قضائه فيها أعني الحكم عليها بالثواب والعقاب كما عرفت آنفاً أيضاً لا مرد له .

((الاصل))

٢- « علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن ، «
« عن أبان ، عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : شاء وأراد وقدر و
« قضى ؟ قال : نعم ، قلت : وأحب ؟ قال : لا ، قلت : وكيف شاء وأراد وقدر وقضى ،
« ولم يحب ؟ قال : هكذا خرج إلينا .

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن ، عن أبان
عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : شاء وأراد وقدر وقضى ؟ قال : نعم) قد
عرفت وجد تعلق هذه الأمور بجميع الأفعال آنفاً (قلت وأحب) جميع ما شاء

(١) قوله « قال : إذا قضى أمضاء » هذا اصطلاح في القضاء غير ما تقدم في حديث
علي بن محمد من تخصيص القضاء بتعيين المكان والرتبة بل هو منطبق على الأمضاء في
ذلك الحديث و نقول في تريب المراتب في هذا الحديث و تسميتها فيما قبله وتسميتها في
حديث علي ما ذكرنا سابقاً من أن في مثل هذه التقسيمات قد يندرج بعض الأقسام في بعض
ولاخير فيه . (ش)

و أراد و قدّر و قضى؟ (قال: لا) أي لا يجب جميع ذلك فالتقي و ارد على الايجاب الكلي و إنما قلنا ذلك لأن الايجاب الجزئي ثابت و ذلك لأن الله تعالى يحب جميع أفعاله و يرضاه و يحب بعض أفعال عباده أعني الطاعات والخيرات ولم يحب بعضها أعني المعاصي والشرور. و في نفي الايجاب الكلي رد على الجبرية لأنهم قائلون بأنه تعالى يريد و يحب جميع أفعالهم حتى الكفر والزنا و السرقة وغير ذلك من القبائح والشرور بناء على ان جميع أفعالهم مخلوقة له تعالى بلا واسطة (قلت و كيف شاء و أراد و قدّر و قضى ولم يحب) لعل السائل لم يعرف معاني هذه الأمور عند تعلقها بأفعال العباد حتى يعرف أنها لا يستلزم المحبة لجميع أفعالهم والرضا بها أو عرفها ولم يعرف معنى محبته تعالى لأفعالهم و هو الأمانة بها والمدح عليها أو عرفه أيضاً و لم يعرف علّة عدم الاستلزام إذ لو حصلت له المعرفة بملك الأمور لما خفي عليه وجه عدم الاستلزام ولم يحتج إلى السؤال (قال، هكذا خرج إلينا) (١) من الوحي أو من البيان النبوي، وفيه على الأولين زجر له على الخطأ في السؤال حيث لم يسأل عن الطرفين المجهولين له و سأل عن علّة عدم استلزام أحدهما للآخر، وهذا خلاف قانون التعلم و على الأخير تنبيه له على أن الواجب

(١) قوله وهكذا خرج البناء مقصود السائل والمجيب من الواجب ما لا يحتاج الى علّة والحقيقة أن المعلوم لا يمكن وجوده الا بعلّة وذلك لان كل فعل صدر عن الانسان فهو صادر عن ارادته ولا يمكن صدوره الا كذلك كما أن وجود البياض والسواد وسائر الاعراض لا يمكن الا حالاً في محل فاذا تعلق العلم الاذلي بوجود العرض فليس معناه أن ذاك العرض يوجد منفكاً عن الموضوع بل احتياجه الى الموضوع ذاتي له فاذا علم الله تعالى وجود البياض و تعلق به مشيئته فقد تبين أنه علم وجود جسم هو موضوعه و تعلق به أيضاً مشيئته و اذا علم صدور فعل من زيد مثلاً و صدور الفعل منه لا يكون الا باختياره و ارادته دفناً للمعبر فقد علم وجود الاختيار والارادة من زيد باختياره و ارادته ثم صدور الفعل منه وليس معنى علمه تعالى بصدور الفعل عن زيد أنه يصدر عنه ولو لم يكن عن ارادة حتى يكون واجباً بل علمه تعلق بالفعل على ما هو عليه ذاتاً من الاحتياج الى علته التي هي ارادة الفاعل واختياره . (ن)

عليه في أمثال ذلك بعد حصول أصل المطلب هو التسليم والإدغان ولا يضره الجهل بالمشيئة الحكم والله أعلم.

((الأصل))

٣- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن واصل بن سليمان، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: أمر الله ولم يشأ وشاء »
« ولم يأمر، أمر إبليس أن يسجد لآدم و شاء أن لا يسجد ولو شاء لسجد، ونهى آدم، عن أكل الشجرة و شاء أن يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل ».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن واصل بن سليمان، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: أمر الله ولم يشأ) لعل المراد أنه أمر الله بشيء على وجه الاختيار وإرادته على وجه التفويض والاختيار ولم يشأ ذلك الشيء مشيئة جبر ولم يردده إرادة قسر (و شاء ولم يأمر) يعني شاء شيئاً مشيئة تكليفية وإرادته تخيرية ولم يأمر به على وجه القسر ولم يردده على وجه الجبر أو شاء شيئاً باعتبار أنه لم يجبر على ضده ولم يأمر بذلك الشيء أصلاً كما أنه شاء أكل آدم من الشجرة بالاعتبار المذكور ولم يأمر به لكونه مرجوحاً ثم أوضح ذلك بقوله (أمر إبليس أن يسجد لآدم) على سبيل الاختيار وأراد منه السجود من غير القسر والإجبار (و شاء أن لا يسجد) بالجبر والقسر، أو المراد ولم يشأ أن يسجد بقرينة قوله « أمر الله ولم يشأ » ومعناه ولم يشأ أن يسجد له مشيئة جبر ولم يرد منه ذلك إرادة قسر والمآل واحد (ولو شاء لسجد) أي ولو شاء سجوده لآدم على القسر والجبر لسجد لأن الأفعال القسرية لا تتخلف عن الفاعل و حيث لم يسجد علم انتفاء المشيئة القسرية والإرادة الجبرية (ونهى آدم عن أكل الشجرة) على وجه الاختيار و كره منه أكل ثمرتها من غير القسر والإجبار

(و شاء أن يأكل منها) أي شاء أن يكون أكله منها أمراً اختيارياً له أراد أن لا يكون مجبوراً في تركه و في قبول النهي عنه (ولو لم يشأ لم يأكل) يعني لو لم يشأ أن يكون له اختيار في أكله و يكون مجبوراً على تركه لم يأكل لأن المجبور على ترك الشيء و مسلوب الاختيار عن فعله لا يقدر على الاتيان بذلك الشيء و حيث أكل علم أنه صاحب القدرة والاختيار فيه و أنه تعالى أراد أن يكون فعل العبد و تركه بقدرته حفظاً لنظام التكليف و تحقيقاً لمعنى الثواب والعقاب ، و بهذا التقرير يندفع (١) ما يتوجه إلى ظاهر هذا الحديث من أنه موافق لمذهب الجبرية القائلين بأنه تعالى قديماً بالشئ و هو لا يريد و ينهى عن الشيء و هو يريد ، و أنه يريد كل ما يدخل في الوجود و إن كان معصية ولا يريد ما يدخل فيه و إن كان طاعة بناء على ما تقرّ عندهم من أنه تعالى خالق لأفعال العباد فكل ما خلفه فقد أراد و كل ما لم يخلقه لم يرد فأمّر إبليس بالسجود ولم يرد له لعدم تحققه و أراد عدمه لتحقيقه ، و نهى آدم عن الأكل و أراد أكله لتحقيقه و لم يرد تركه لعدم تحققه ، و غير موافق لمذهب العدالة الإمامية و هو أنه تعالى كل ما يأمر به فهو يريد و كل ما ينهى عنه فهو لا يريد بل يكرهه ، و أنه تعالى يريد كل ما هو خير حسن وجد أولم يوجد ، و لا يريد كل ما هو شرّ و قبيح كذلك.

(١) قوله هو بهذا التقرير يندفع يعني إذا كان ظاهر الخبر مخالفاً للمعلوم من مذهب الإمامية وجب علينا تأويله والخروج عن ظاهره ، و معلوم من مذهبنا بطلان الجبر و ظاهر الحديث يدل على الجبر فوجب التأويل وبالجمل لا يجوز أن يكون إرادته التكوينية مخالفة لإرادته التشريعية لأنه حينئذ يقع التكوينية لامحالة ولا يقدر العبد على امتثال التكليف التشريعي وهو جبر ، فقوله وع شاء أن لا يسجد بمعنى لم يشأ أن يسجد أي لم يشأ أن يقهره على السجود ولو شاء ذلك يسجد أو هو بمعنى شاء أن لا يسجد بالقهر بل أراد من كل مكلف أن يبذلوا باختيارهم و كذلك قوله شاء أن يأكل منها بمعنى شاء أن يكون الأكل في مكانه و اختياره ولو لم يشأ ذلك وكان الأكل خارجاً عن مكانه و اختياره كان مقهوراً على عدم الأكل وهذا التأويل سواء كان بعيداً أو قريباً لا بد من الالتزام به ، وأورد الحديث أن لم يمكن تأويله حتى لا يلزم الجبر ، (ش)

ويخطر بالبال توجيه آخر وهو أن معنى قوله : «أمر الله ولم يشأ» هو أنه أمر بشيء ولم يرتفع علمه بوقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه. ومعنى قوله «وشاء» ولم يأمر» هو أنه أراد تعلق علمه بوقوع شيء لعلمه بوقوعه ولم يأمر بذلك الشيء لأنه يكرهه، وتوجيه ثالث بناء على أن المراد بالمشيئة العلم وهو أنه أمر بشيء ولم يعلم وقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه فلا يتعلق علمه بوقوعه و «شأ» يعني علم وقوع شيء ولم يأمر به لكونه غير مرضي له، والتوجيه الأول أقل أقرب والثالث أبعد لأن إطلاق المشيئة على العلم لم يثبت لغة ولا عرفاً. وحمل الحديث على التقيّة محتمل أيضاً.

((الأصل))

٤- «علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد الهمداني، ومحمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً، عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : إن الله إرادتين ومشيئتين : إرادة حتم وإرادة عزم، يشي « وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيته أنه نهى آدم وزوجه أن يأكلَا « من الشجرة و شاء ذلك و لو لم يشأ أن يأكلَا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى، « وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة « إبراهيم مشيئة الله تعالى. »

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد الهمداني، ومحمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً، عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : إن الله إرادتين ومشيئتين (١) إرادة حتم أي إرادة حتمية ومشيئة قطعية لا يجوز تخلف المراد عنها كما هو شأن إرادته ومشيئته بالنسبة إلى أفعاله (و إرادة عزم) أي إرادة عزيمة غير حتمية و مشيئة تخيرية

(١) قوله إرادتين ومشيئتين، ظاهر هذا الحديث أيضاً يخالف ما هو المعلوم من مذهب الإمامية وهو اتحاد الطلب الإرادة و يوافق مذهب الأشاعرة من اختلافهما وذلك لأن المراد من إحدى الإرادتين الطلب التكليفي والتشريعي وهو الأمر والنهي والآخرى الإرادة

غير قطعية يجوز تخلف المراد عنها ، كما هو شأن إرادته ومشيته بالنسبة إلى أفعال العباد (ينهى وهو يشاء) أي ينهى عن العبد عن شيء ويكره ذلك الشيء وهو يريد بالعرض صدور منه باعتبار أنه لم يجبره على قبول النهي والترك (و يأمر هو لا يشاء) أي يأمر العبد بشيء ويريد صدور منه وهو لا يريد ذلك الشيء باعتبار أنه لم يجبره على قبول المأمور به ، والحاصل أنه تعالى لما كان قادراً على منع العبد جبراً وقسراً من الفعل في صورة النهي ومن الترك في صورة الأمر ولم يمنعه كذا ذلك لأنه مناف للتكليف كأنه شاء فعل المنهي عنه وترك المأمور به (أو ما رأيت أنه نهى آدم و زوجته أن يأكلا من الشجرة و شاء ذلك) أي أكلهما منها باعتبار أنه لم يجبرهما على تركه (ولو لم يشأ أن يأكلا) يجبره الله تعالى المنهي عنه ومشيته لتركه حتماً (لما غلبت مشيتهما) للأكل (مشية الله تعالى) لتركه حتماً لأن المغلوب المجبور على ترك شيء لا يمكنه الإتيان بفعله فضلاً عن أن

التكويينية وعند الأشاعرة يجوز الأمر بشيء ، يريد الله تعالى أن لا يقع البتة والنهي عن شيء يريد أن يقع البتة ، ومذهبنا أنه ليس له تعالى في أفعال العباد إلا الأمر والنهي ولا إرادة ولا طلب غير مفاد الأمر والنهي ، فلا يريد كفر أبي لهب تكويناً ولا أكل آدم من الشجرة تكويناً إن فرض نهيه عنه تشريعاً وإنما يريد صدور الأفعال عن الناس باختيارهم وإن كان تعالى يعلم أنهم يختارون العصيان لكن لا يريد صدور العصيان منهم والعلم بالعصيان غير إرادة العصيان وبالجملة فلا بد من تأويل الحديث أورده إن لم يمكن التأويل حتى لا يخالف المذهب. ولو كان الله تعالى أراد تكويناً من الإنسان شيئاً وكان الإنسان مقهوراً عليه لم يجز له تعالى أن يأمره تكليفاً بضده ، فقوله (ع) - إن صحت النسبة - ونهى آدم عن أكل الشجرة و شاء ذلك ، ليس معناه شاء أكله قهراً و جبراً بل شاء كونه مختاراً في الأكل و تركه ، وعلم أنه يأكل باختياره فإن استبعد أحد حمل اللفظ على هذا المعنى ولم يرض بالتأويل نرد الخبر على أي حال لمخالفة المعلوم ، وقوله «لو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت» إلى آخره ، غير باقي على ظاهره أيضاً و معناه لو شاء أن يأكلا لكان قادراً على جبرهما لكن لم يجبرهما على ترك الأكل. (ش)

يكون مشيئته غالبية على مشيئة الجابر القاهر (وأمر إبراهيم أن يذبح إسحاق) دل على أن الذبيح إسحاق بن سارة ، وفي رواية أبي بصير ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام المذكورة في باب حج إبراهيم عليهما السلام من هذا الكتاب أيضاً دلالة على ذلك ولكن رواية الصدوق رحمه الله في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام بإسناده عن الفضل بن شاذان ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام و بإسناده الآخر ، عن علي بن الحسن بن علي بن الفضال ، عن أبيه عنه عليه السلام دلت على أن الذبيح إسماعيل بن هاجر ، وكذا روايته في كتاب معاني الأخبار في باب نوادر المعاني صريحة في ذلك وفي آخرها وفمن زعم أن إسحاق أكبر من إسماعيل وأن الذبيح إسحاق فقد كذب بما أنزل الله من نبأهما (ولم يشأ أن يذبحه) (١) مشيئة

(١) قوله ولم يشأ أن يذبحه لولا هذه الفقرات لا يمكن حمل أول الكلام على وجه لا يخالف المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام بأن يكون المراد اثبات قسمين من الإرادة أعني التكويني والتشريعي من غير أن يكون كلامهما متعلقين بفعل واحد مع تناقضهما لأن المحال اجتماع المتناقضين منهما على فعل واحد كذبح ولد إبراهيم وعدم ذبحه لا وجود الإرادتين مطلقاً ، وحمل صدر المتألهين الإرادتين على ما سبق منه في باب البداء من اللوح المحفوظ و لوح المحو والاثبات هو بعيد جداً لا يطابق عبارة الحديث لا يتكلف بأن يكون أمره تعالى بالذبح من لوح المحو والاثبات وعدم مشيئته من اللوح المحفوظ وهذا توجيه للحديث أولى من الطرح والرد ولكن علماؤنا - كما سبق - بطلوا البداء مريحاً خصوصاً في هذه القصة و تمام الكلام في الأصول وأعلم أن الشيخ محيي الدين بن عربي أطال البحث في الفسوحات المكية في الباب السادس عشر وثلاثمائة في لوح القضاء والقدر والمحو والاثبات و اللوح المحفوظ و أثبت البداء على تأويل بعض علمائنا و منه اقتبس صدر المتألهين و بعده المجلسي رحمهما الله كلامهما في اللوحين مع فرقهما في التعبير ولا ضير فيه لأن ابن عربي مع اختلاف الناس في أمره لم يختلفوا في فصله في العلم و ليس اقتباس المبنى منه تقليداً بل هو أخذ بالدليل و تصديقه في أمر لا يستلزم تصديقه في الكل حتى مسائل الإمامة والولاية مثلا مع أن بعض علمائنا اعتدوا تشبيهه ولا حاجة لنا في تحقيق هذه الأمور وكان دأب علمائنا اقتباس*

حتم يمنع معها ترك الذبيح والإعراض عنه (ولو شاء أن يذبحه) كذلك (لما غلبت مشيئة إبراهيم) ترك الذبيح والإعراض عنه بعد الاشتغال به (مشيئة الله تعالى) ذبحه حتماً لأنه عليه السلام حيث كان مجبوراً بالذبيح غير قادر على تركه والله أعلم.

((الاصل))

٥- «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن درست بن أبي منصور، عن فضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: شاء وأراد ولم يجب ولم يرض، شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك ولم يجب أن»
«يقال: ثالث ثلاثة ولم يرض لعباده الكفر».



((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن درست بن أبي منصور، عن فضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: شاء وأراد ولم يجب (١) و

* الملم من كل من يجدون عنده علماً واستحسان ما هو حسن من كل أحد والطناني رأيت في سفينة البحار نقل كتاب منه إلى الفخر الرازي في النصيحة يليق على ما اصطالحوا عليه في التحسين أن يكتب بالتور على صفحات حدود الحور.

ثم إن صدر المتألهين قال: ليس المراد كما يترأى من ظاهر الكلام أنه سبحانه قد يأمر وينهى من غير إرادة باتيان الأمور أو ترك المنهى عنه حاشا عن ذلك، قياساً على السيد الذي يأمر عبده بشيء يريد عدم آتيانه به ليظهر عذره على من يلومه بإيذاء عبده انتهى. و ذلك لأن ظاهر الأمر يدل على حقيقة الإرادة والطلب وخلافه بمنزلة الكذب في الاخبار اغراء بالجهل و قبيح ليس في حكمته تعالى الاغراء بالجهل. (ش)

(١) قوله «شاء وأراد ولم يجب» هذا حديث محكم واضح المعنى موافق للمعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام وللعقل، ويجب ارجاع سائر الأحاديث من المنشابهات *

لم يرض) هذا باعتبار المطلق مجمل فسرّه بقوله (شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه و أراد مثل ذلك) قد عرفت أن الإرادة أكد من المشيئة يعني شاء و أراد إرادة حتم أن ينعلق علمه بكل شيء ولا يقع شيء من الأشياء إلا بعلمه و هذا أحد التأويلات لتعلق مشيئته وإرادته بكل شيء خبراً كان أو شراً (ولم يجب أن يقال : ثالث ثلثة) المحبة في حق العبد ميل النفس أو سكونه بالنسبة إلى موافقه و ملائمه عند تصوّر كونه ملائماً و موافقاً له ، و هذا مستلزم لإرادته إيتاء ، و لما كانت المحبة بهذا المعنى محالاً في حقّه تعالى يراد بها ذلك اللازم يعني لم يرد أن يقال : هو إله من الآلهة الثلاثة : الله و عيسى و مريم كما قالت النصارى و دلّ على قولهم ذلك قوله تعالى « أنت قلت للناس اتخذوني و أمّي إلهين » (ولم يرض لعباده الكفر) لأن الرضا بالكفر قبيح لا يجوز إسناده إليه تعالى و فيه ردّ على الأشاعرة لأنهم يقولون : أراد الله الكفر من الكافر و أراد أن يقال له ثالث ثلاثة بناء على ما تقرّر عندهم من أنه تعالى أراد كلماً له حظّ من الوجود و إذا أرادهما فقد أحبهما (١) و رضىهما لأن حبّه تعالى للشيء و رضاء عبارة عن

* إلى هذا المحكم الواضح و حاصله أنه تعالى أراد من العباد الخير وصلاح إرادته غير جبرية بل بأن يختاروا الخير بأنفسهم فلم يوجب كما أوجب في التكوينيات ولو فعلوا خلاف ما أمروا به لم يرض بهم (ش)

(١) قوله « وإذا أرادهما فقد أحبهما » قد تبين مما مر سابقاً أن هذه المعاني التي تدل على التأثير و الانفعال لا يجوز اثباتهما لله تعالى فان ذاته تعالى برىء عن الانفعال فالإرادة والحب والرضا جميعها منفية عنه تعالى بمعناها الحقيقية و إنما يثبت له بالتأويل و باثبات بعض لوازمها الممكنة كما في تأويل الغضب بالعقاب والرضا بالثواب و حينئذ فإذا نظرنا إلى أنفسنا لتحقيق المعنى الحقيقي فيها رأينا أن الإرادة و المشيئة فيها غير الحب و الرضا ، مثلاً المحبة و الادوية البشعة نريدها و نحبها بإرادتنا و لانحبها و لانرضيها ، و أما بالنسبة إلى الله تعالى فلا يتصور أن يكون بعض الأمور كذلك بمعناها الحقيقية لكن بالتأويل بأن يعامل مع بعض الأشياء معاملة المراد المكروه كخلق إبليس و سائر الشرور فانها *

الإرادة كما صرّحوا به في كتبهم و صرّح به أصحابنا أيضاً. و من ثمّ قال ابن قيسم الحنبلي و ابن هشام على ما نقل عنهما شارح كشف الحقّ أنّ هؤلاء يعني الأشاعرة يقولون : إنّ كل ما شاء الله و قضاه فقد أحبّه و رضيّه و لما رأى جماعة المتأخّرين منهم شناعة هذا القول و قبحه حاولوا التحرّز عنه فقال بعضهم : إرادته تعالى بجميع الأشياء حتّى الكفر و غيره عبارة عن تقديرها ، و تقديره للمكفر لا يوجب أن يحبّه و يرضاه .

و قال صاحب المواقف : الرضا عبارة عن ترك الاعتراض والله يريد الكفر و يعترض عليه و يؤاخذ به، و يؤيّد به أنّ العبد لا يريد الآلام و الأمراض و ليس مأموراً بإرادتها و هو مأمورٌ بترك الاعتراض عليها.

والجواب عن الأوّل أنّ الإرادة لم تجيء لغة ولا عرفاً بمعنى التقدير و لم يصطلح عليه سوى هذا القائل و لهذا لم يتمسكوا في دفع هذه الشناعة عن أنفسهم بهذا القول مع أنّه لا يتفقهم أصلاً لأنّ أفعال العباد كلّها مخلوقة له تعالى عندهم ولا معنى لخلق الفاعل المختار لها بدون إرادتها فالقبح بحاله . والجواب عن الثاني من وجوه: الأوّل أنّه لم يثبت في اللغة ولا في العرف أنّ الرضا عبارة عن ترك الاعتراض بل الثابت فيهما أنّه عبارة عن الإرادة و بذلك يشعر كلام ابن قيسم في شرح منازل السائرين و كلام الآبي في كتاب إكمال الإكمال و كلام بعض شراح نهج البلاغة حيث قال : المحبة إرادة هي مبدء فعل ما ، ومحبة تعالى للشيء إرادته ، والرّضاء قريب من المحبة ويشبه أن يكون أعمّ منها لأنّ كلّ محبّ راض عما أحبّه ولا ينعكس ، وقد قيل : إنّ الرّضاء على ما يقتضيه القرآن مستلزم للإرادة أو إرادة مخصوصة و لعلّ تلك الإرادة المخصوصة هي التي ذهب إليها بعض الأصحاب من أنّ الرّضا إرادة متعلّقة بالأموال الحسنة من حيث هي كذلك، الثاني أنّ إرادة الكفر من شخص و الاعتراض عليه قبيح بحسب العقل ، فلا يصحّ

﴿ مرادة بالعرض و خلقها الله تعالى لان الخبرات العظيمة لا تنفك عن الشرور القليلة وتركه

الخير الكثير للشر القليل شر كثير. (ش)﴾

إسناده إليه تعالى ، الثالث أن ترك الاعتراض يتحقق في المباحات والمكروهات ولا يقال : إنه تعالى راض عن العباد بفعلها ، الرابع أن التأيد المذكور في محل المنع لأن رضا العبد بالآلام عبارة عن إرادتها ترجيحاً لإرادته تعالى على إرادته نفسه و ترك الاعتراض تابع لتلك الإرادة .

((الاصل))

٦- محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : قال ، «أبو الحسن الرضا عليه السلام قال الله : ابن آدم ! بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ، ما تشاء وبة وني أديت فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك سمياً ، بصيراً ، قوياً ، ما أصابك من حسنة فمن الله ، و ما أصابك من سيئة فمن نفسك وذاك ، أنني أولى بحسناتك منك و أنت أولى بسيئاتك مني و ذاك أنني لا أسأل عما ، أفعل وهم يسألون» .

مركز توثيق و نشر علوم اسلامی

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : قال أبو الحسن الرضا عليه السلام قال الله : ابن آدم) يحذف حرف النداء و في كتاب العيون و يا ابن آدم ، بذكرها (بمشيئتي) مشيئتك و توفيقك و اللطف بك (كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء) (١) من الطاعات و الخيرات الموجبة لاستقامة

(١) قوله « بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء » شاء الله أن يكون الانسان مختاراً في أفعاله فإذا اختار عملاً لم يكن خارجاً عن مشيئة الله تعالى من جهة انه شاء اختيار العبد و ان كان مختار العبد جبرواً ولو أراد اجبار العباد على الخير كان قادراً عليه بان لا يوجد اسباب المعصية ولا يخلق لهم الخمر و الخنزير و كان الرجل اذا أراد ضرب آخر أو قتله أو سرقة ماله شلت يده و اذا أراد الزنا سلبت عنه الشهوة ، و هكذا ولكن تعالى أقدرهم على الخير والشر معاً ، وخلق لهم أسباب كل فعل و آلتهم و خبرهم مع أنه *

أحوالك في الدارين كما قال سبحانه وما تشاؤون إلا أن يشاء الله وفي الكلام ترجيح لجانب المعنى والخطاب على جانب اللفظ والغيبة (وبقوتي) التي أودعتها فيك (أديت فرائضي) التي توجب قربك مني ورضاي عنك ولما كان أداؤها متوقفاً على إرادتها والقوة عليها والتوفيق المحررك إليها كان كل ذلك من صنع الله تعالى بعباده والفضل عليهم ، أما الأخيران فظاهران وأما الأول فلا شك قد عرفت آنفاً أن أصل الإرادة من خلق الله تعالى وإن كانت الإرادة الجازمة من العبد ، من الله تعالى عليهم بذكر هذه الأمور (و بنعمتي قويت على معصيتي) فيه توبيخ لك بالظلم والكفران وعيد باستحقاق العقوبة والخذلان وذلك لأن حكمة التكليف المورث لاستحقاق الثواب والعقاب تقتضي إمكان تعلق القوة بالضدين و صلاحية ارتباطها بالطرفين و تلك لكونها جسمانية تقوى و تضعف بسبب توارد النعمة وعدمه اقتضت الحكمة لأجل تكميل الحجة تقويتها بالنعمة والغرض الأصلي من تقويتها هو أن تصيرها إلى أشرف الضدين و تميلها إلى أفضل الطرفين أعني الطاعات والخيرات فإذا جعلها مائلة إلى المعاصي و الشرور فقد صرف أثر النعمة

* يبين المعاصي بأسبابها لينتهي العبد باختياره و كان خبر الاختيار بالنسبة إلى شر المصيبة كثيراً جداً ، ألا ترى أن الملك المقدر أن أراد قمع مادة الفساد و إقناء دواعي القتل والسرقة من بلاده بمنع جميع الناس من تملك أسلحتهما كالسيف والسيك و آلات النقب والكسر والسلم و أمثال ذلك أن فرضنا إمكان ذلك له لزم منه حرمانهم من جميع المنافع والفوائد و فسد أمرهم لكن يخلوهم و تملكهم تلك الأسباب لمنافعها و أن لزم منه القتل والسرقة أحياناً لأن ضرر سلب الاختيار عن الناس في أعمالهم أعظم بكثير منه ، و حينئذ فلا يمكننا أن نقول رضي الملك بالقتل والسرقة و انهما عملان مقبولان عنده حيث لا يمنع منه جبراً فهوراً ولا أنه أراد وقوع القتل والسرقة بالذات و شاء وقوعهما بالنظر الاستغلالى بل شاء بالعرض كما أن الأب يريد إيلام ابنه بالحجامة ولا يريد الإيلام بالذات بل يريد تحصيل سلامته من المرض بالذات ، و السلامة لا تنفك عن الإيلام فهو يريد الإيلام بالعرض . (ش)

في سبيل الظلم والطغيان وحصل لك استحقاق العقوبة والخذلان (جعلتك بلا سيق استحقاق سميحاً) بما نطقته به ألسن الشرايع والرسل (بصيراً) بمادل على أشرف المناهج والسبل (قوياً) على سلوك طريق الاستقامة والزلل (ما أصابك من حسنة) طاعة كانت أو نعمة (فمن الله) (١) تفضلاً منه عليك وإحساناً منه إليك فله الفضل و الحق عليك أمّا الطاعة فلا أخذ لطفه عنان مشيئتك إليها وإقامة توقيقه جواد إرادتك عليها ، وأمّا النعمة سواء كانت دنيوية أو آخروية فالظهور رجوع جلّها بل كلّها إلى التفضل والإحسان لأنّ الإنسان وإن صرف عمره في سبيل الطاعة والرّضوان واجتنب دهره عن طريق المعصية والطغيان فهو بعد لم يأت بما يكافي نعمة الوجود فكيف يستحقّ بعمله نعمة أخرى ، ولذلك ورد من طريق العامة و الخاصة « لا يدخل أحد الجنة إلا بفضل الله ورحمته » وفيه دلالة على تقي التقويض (وما أصابك من سيئة) معصية كانت أو بليّة (فمن نفسك) لكونها فاعلة لها و جالبة إيّاها ، أمّا المعصية فلصرف النفس عن القدرة على الطاعات و المعاصي إلى سبيل المعاصي ، وأمّا البليّة فلاستجلاب النفس إيّاها بارتكاب المناهي كما روى المصنّف في باب « تعجيل عقوبة الذنب » بإسناده إلى أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ » و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم و يعفو عن كثير « ليس من التواء عرق ولا نكبة حجر ولا عشرة قدم ولا خدش عود إلا بذنب » الحديث « قال القاضي الآية مخصوصة بالمجرمين

(١) قوله « ما أصابك من حسنة فمن الله » لأنّ تسبیب الأسباب و تمكين المكلف و خلق الآلات والهداية إلى الخير جميعاً من الله تعالى و ان كان اختيار الخير من العبد اذ لو لم يكن الأسباب لم يقدر على الحسنة أصلاً و أمّا السيئة من حيث هي سيئة فلا يست من الله تعالى و ان كان تسبیب أسبابها و اقدار المكلف عليها منه تعالى كاسباب الطاعة والحسنة الاّ أنه تعالى لم يخلق الآلات والاسباب للسيئة بل خلقها للحسنة وانما صارت سيئة بسوء اختيار العبد و بعبارة اخرى الفائض منه تعالى الوجود و هو خير محض و كون السيئة شراً انما هو من جهة العبد فقط حيث صرف ما يمكن أن يصرف في الحسنة في السبب (ث)

فإنَّ ما أصاب غيرهم فلا سبب آخر منها تعويضه للأجر العظيم بالصبر عليه إنَّه
و لك أن تريد بالنفس والبدن الجنس وتقول قد يصيب المصيبة بريئاً بفعل غيره كما
دلَّ عليه بعض الآيات والآيات وأنَّ تريد بهما نفس المصاب و يده و تجعل
المكسوب الجالب للمصيبة شاملاً لخلاف الأولى أيضاً وتقول غير المجرم لا يخلو
منه كما اشتهر حسنات الأبرار سيئات المقرئين ، و من هنا أصاب آدم عليه السلام
ما أصابه و فيه دلالة واضحة على أنَّ العبد ليس مجبوراً على المعصية و أنَّ أفعاله
مستندة إليه لا إليه سبحانه كما زعمت الأشاعرة (وذلك) المذكور وهو كون «ما أصابك
من حسنة» سبباً للحكم عليه بأنَّه من الله و كون «ما أصابك من سيئة» سبباً
للحكم عليه بأنَّه من نفسه لأجل (أنتي أولى بحسناتك منك) لصدورها عنك
بقوتها التي أودعها فيك اختصاراً و امتحاناً و توفيقاً و لطفاً بك تنضلاً و إحساناً
حتى لو صرفت وجه التوفيق و اللطف عنك ، و كلمتك إلى نفسك كنت من الشرِّ
أقرب و من الخير أبعد و أنت أولى بسيئاتك مني) لصدورها عنك على وفق عنايتك
و إرادتك و مقتضى مشيئتك و قدرتك و في لفظة أولى إضافة الحسنات و
السيئات إلى المخاطب إشعار بأنَّ الحسنات و السيئات كلها مكسوبة للعبد إلاَّ
أنَّ فعل الحسنات لمَّا كان بالتوفيق و اللطف الخارجين عن الأمور المعنوية في
أصل التكليف كان إسناده إليه تعالى أولى بهذا الاعتبار كإسناد الرمي إليه تعالى
في قوله : و ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ، و فعل السيئات لمَّا كان عن مجرد
القوة التي هي مناط التكليف مع شوق النفس إليه من غير إعانة من الله تعالى عليه
كان إسناده إلى الفاعل الحقيقي أولى من إسناده إلى الفاعل بواسطة (وذلك) إشارة
إلى الأمر المفهوم من سياق الكلام و هو الإقذار على الطاعة و المعصية و إحداث
اللطف و التوفيق لبعض دائماً و لبعض في وقت دون وقت (إنَّني لا أسأل عما
أفعل) (١) لكمال الجلالة و العظمة و الجبروت مع اشتغال ذلك الفعل على الحكم

(١) قوله و إنَّني لا أسأل عما أفعل ، كان مبدء أكثر التبعيات و سورة السوامة في

مصالح كثير من الأمور و حكمها لعدم تبيينها و غموضها و كان جواب الجميع أنه تعالى *

والمصالح و غيرها من أسرار القدر التي لا يصل إليها عقول أحد من البشر (وهم يسألون) عما يفعلون وعن صرف القوّة والنعمّة فيما يعملون لأنهم عباد مملوكون، وفيه أيضاً دلالة على أنهم الفاعلون إذ لا معنى لسؤال أحد عما هو مجبور عليه و ليس من فعله.

عالم بجميع الأشياء حكيم ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، عقب مسألة التكليف و صدور الحسنات والسيئات من الناس بهذا الكلام لدفع تلك الشبهات منها أنه تعالى لم يخلق الكافر إذا علم أنه يكفر ولا ينتفع بالوجود؛ وكان الأصلح والأرجح أن لا يخلقه أصلاً لأن غاية الخلق إيصال النفع. والشبهة الثانية أنه لا فائدة في التكليف مطلقاً إذا كان خلق الإنسان لجميع ذوى العقول في الجنة والنّار إذ هم بالنعم من غير تكليف ممكناً له تعالى و نقل عن إبليس سبع شبهات في معناها الأولى والثانية ما ذكر والثالثة أنه لم يكن فائدة في خصوص السجود لآدم إذا علم الله تعالى أني أعصى ولا أطيع مع أني كنت أعبد و أطيع في غيره من التكليف ولم يكن هذا التكليف إلا ضرراً بي والرابعة أني تركت السجود لآدم ولم يكن قبيحاً إذ لا يتبني ولا يحسن السجود إلا الله تعالى فلم أمرني بعمل غير حسن ولعنتني على تركه الخامسة والسادسة لم يكن في تسلطي على آدم أولاً وذريته بدّة حكمة و مصلحة بل كان ضرراً لآدم و كان الأصلح مني من الدخول والوسوسة لآدم ثم لذريته بدّة . السابعة كان قادراً على حسم مادة الفساد والحكم بموتى وقضاء عمرى حتى لا أنسلط على ذرية آدم إلى يوم القيامة و مثل هذه الشبهات تختلج ببال الناس كثيراً بل إن قتيبت وسهرت وجدت الملاحظة والزنادقة لم يضلوا إلا لتشبهتهم بهذه الشبهات والجواب الحق إجمالاً ما أشير إليه في هذا الحديث و هو أن الإنسان لا يمكن أن يدعى الأحاطة بمصالح جميع الأمور وحكمها و بعد الاعتراف بجهله و نقصه لم يصعب عليه الخروج من هذه المزالمت خصوصاً إذا اعترف بأن فعل الله تعالى لا يقاس على فعل الإنسان و أصل الاشتباه أن الإنسان العامي يتصور واجب الوجود كإنسان قوى صاحب الملكات الفاضلة و أفعال جزافية والملحد ينكر وجود هذا الذي يتصور العوام لأنه يرى أفعاله لا يشبه أفعال الإنسان و فائدة اسرار الائمة عليهم السلام في نفي التشبيه دفع هذه الاوهام و جميع الشبهات السبع مبنية على تشبيهه العالم بالإنسان في فعله و ذاته. (ث)

(باب)

(الابتلاء والاختبار)

((الاصل))

١- « عليُّ بن إبراهيم بن هاشم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد -
 « الرحمن ، عن حمزة بن محمد الطيَّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما من قبض ولاء
 « بسط إلا والله فيه مشيئةٌ وقضاءٌ وابتلاءٌ » ،

((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم بن هاشم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن
 عن حمزة بن محمد الطيَّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما من قبض ولا بسط إلا
 والله فيه مشيئةٌ وقضاءٌ وابتلاءٌ) القبض في اللغة الإمساك والأخذ يقال : قبض عليه
 بيده إذا ضمَّ عليه أصابعه وقبض الشيء أخذه ، والبسط نشر الشيء والجود والانععام
 وفلان مبسوط اليد وجواد عبارتان متعقبتان على معنى واحد ومن أمثاله تعالى
 القابض والباسط لأنه يقبض الرزق بمن يشاء ويبسط الرزق لمن يشاء ويقبض الأرواح
 عند الممات ويبسطها في الأجساد عند الحيوة ، ولعلَّ المراد بالقبض والبسط هنا
 القبض والبسط في الرزاق بالتوسُّع والتقتير وفي النفوس بالسرور والأحزان و
 في الأبدان بالصحة والألم وفي الأعمال بتوفيق الأقبال وإليها وعدمها وفي الأخلاق
 بالتحلية بها وعدمها وفي الدعاء بالإجابة له وعدمها وفي الأحكام بالرخصة وفي
 بعضها والنهي عن بعضها يعني ما من قبض ولا بسط بشيء من هذه المعاني إلا والله
 تعالى فيه مشيئةٌ وإرادةٌ وقضاءٌ وحكمٌ ، والابتلاء هو اختبار يختبر بها عباده ويعامل
 معهم معاملة المختبر مع صاحبه ليعلم مآل حالهم وعاقبة أمرهم لأنَّه علام الغيوب

بل ليظهر لهم كيف يخرجون من بوتقة الامتحان أخرجون صابرين خالصين أو يخرجون شاكين خبيثين فالفقير والمحزون والمبتال من اختبار الفقر والحزن و الألم والغنى والمسرور والصحيح مخبرون بالغنى والسرور والصحة وهكذا البواقي فان صبروا دخلوا في زمرة الصابرين الكاملين وإن لم يصبروا دخلوا في زمرة الشاكين الناقصين ، و السالكون العارفون بمراتب هذه الاختبارات ورموز هذه الامتحانات مترددون بين خوف و رجاء ولا حول ولا قوة إلا بالله. وفيه دلالة على أن أفعال العباد اختيارية لهم إذ لا معنى لاختبار أحد بفعل لا يقدر عليه .

((الاصل))

٢. « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن فضالة بن أيوب ، عن حمزة بن محمد الطيثار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنه ليس شيء فيه قبض » أو بسط مما أمر الله به أو نهى عنه إلا وفيه لله عز وجل ابتلاء وقضاء .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن فضالة بن أيوب ، عن حمزة بن محمد الطيثار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنه ليس شيء فيه قبض أو بسط مما أمر الله به أو نهى عنه) بعلل المراد بالأمر خلاف النهي فيشمل ما وقع فيه الرخصة مثل المباحات أيضاً والبسط في صورة الأمر والقبض في صورة النهي لأن الناهي قبض المنهي وأخذه عن فعل المنهي عنه ويمكن تعميم الأمر والنهي على وجه يشمل القبض والبسط في غير الأحكام أيضاً فإن الفقر والغنى والألم والصحة وغيرها أيضاً حاصلة بأمره تعالى (إلا وفيه لله تعالى ابتلاء وقضاء) وذلك بعد حصول اللطف منه تعالى ببعث الأنبياء وإرسال الرسل وإنزال الكتب وإرشاد العباد وإيضاح السبل ومدح الصابرين وتعظيم أجرهم فلا يرد أن الاختبار يناقض اللطف المقرَّب إلى الطاعة والانقياد واللطف واجب على الله تعالى كما يشن في موضعه .

(باب)

(السعادة والشقاء)

١١

الشقاء والشقاوة خلاف السعادة ، سعد الرجل بالفتح و الكسر فهو سعيد ،
و بالضم و الكسر فهو مسعود . و السعيد فسرّه الأبي بأنه من يدخل الجنة و إن
أردت زيادة توضيح فنقول : السعادة و الشقاوة حالتان متقابلتان للإنسان و لهما
أثر و سبب قريب و سبب بعيد أما الأثر فهو استحقاق الثواب و العقاب . و أما
السبب القريب فهو الإتيان بالخيرات التي أشرفها الإيمان و الاتيان بالشور التي
أخسها الكفر و قد يطلق السعادة و الشقاوة على نفس هذا السبب أيضاً و قول
الصادق عليه السلام السعادة سبب خير يمسك به السعيد فجرّه إلى النجاة ، و الشقاوة سبب
خذلان يمسك به الشقي فجرّه إلى الهلكة و كل يعلم الله يحتمل الأمرين و أما
السبب البعيد فهو ما أشار إليه مولانا الباقر عليه السلام بقوله : « إن الله جلّ وعزّ قبل
أن يخلق الخلق قال كن ماء عذياً أخلق منك جشياً و أهل طاعتي و كن ملحاً أجاجاً
أخلق منك ناري و أهل معصيتي ثم أمرهما فامتزجا فمن ثم صار بلد المؤمن الكافر
و الكافر المؤمن - الحديث » فان هذين الماءين سبب لاقتدار الإنسان بالخير و الشر
و تكليفه و امتحانه بهما و مبدء لاستعداده لقبول السعادة و الشقاوة و ميله إليهما
ولا يقتضي ذلك الجبر لأن الجبر إنما يلزم لو خلقه من ماء أجاج وحده فان ذلك
كان يوجب انتفاء القدرة على الخير و الظاهر أنهما يطلقان على هذا السبب أيضاً
و بالجملة هما في الحقيقة الحالتان المذكورتان و إطلاقهما على السببين المذكورين
على سبيل التوسّع من باب تسمية السبب باسم المسبّب .

((الاصل))

- ١- « محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن صفوان بن يحيى ، عن
« منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله خلق السعادة و الشقاء قبل »

« أن يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيداً لم ييغضه أبداً و إن عمل شراً أبغض عمله »
 « ولم ييغضه ، و إن كان شقيماً لم يحبّه أبداً و إن عمل صالحاً أحبّ عمله و أبغضه »
 « لما يصير إليه ، فإذا أحبّ الله شيئاً لم ييغضه أبداً و إذا أبغض شيئاً لم »
 « يحبّه أبداً ».

((الشرح))

(محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان ، (١) عن صفوان يحيى ، عن بن منصور
 ابن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله خلق السعادة و الشقاء قبل أن يخلق خلقه) أي
 قدرهما قبل تقدير الخلق (٢) أو قبل إيجادهما فلا يرد أنهما أمر عرضي كيف يتصور
 تحققه قبل تحققه هذا إن أريد بهما الحالة المذكورة أو السبب القريب لها و أمّا إن
 أريد بهما السبب البعيد فيحتمل أن يراد بخلقهما تقديرهما و يحتمل أن يراد به إيجادهما
 لأنّ مبدأ الخير و الشر ممّا أوجده الله تعالى في مبدئ الإنسان الذي هو الماء

(١) قوله « محمد بن إسماعيل عن الفضل » اختلف العلماء في محمد بن إسماعيل
 هذا معروف و الصحيح قول السيد الداعاد انه النيشابوري المعروف ببندفر . و قال المجلسي
 و رءه في اسناده مجهول كالصحيح و ليس في الاسناد مجهول الا أن يكون محمد بن إسماعيل
 هذا و لا يكفي في رفع القدح عن جهالته على فرضها وجود صفوان بن يحيى بعده و هو
 من أصحاب الاجماع و عادة المجلسي أن يعد كل اسناد مقدوح كالصحيح بسبب أحد
 أصحاب الاجماع ولكن هذا يصح ان كان محمد بن إسماعيل بعد صفوان بن يحيى في
 الاسناد . (ث)

(٢) قوله « أي قدرهما قبل تقدير الخلق » مقتبس من صدر المتألهين فانه فسّر قوله
 (ع) « ان الله خلق السعادة » تفسرين أحدهما الخلق بمعنى التقدير ، و الثاني السعادة بمعنى
 الرتبة التي الوصول اليها سعادة للإنسان مثلاً وصول الإنسان الى ادراك الكليات و الايمان
 بالموجودات المجردة سعادة له و خلق الله هذه الكليات و المجردات قبل تقدير خلقه و خلق
 الجنة قبل أن يخلق الناس و كذلك النار (ث)

الذي اختصرت به طينته (فمن خلقه الله سعيدياً) (١) حال عن المفعول أو تميز للنسبة و على التقديرين كان تقديره أو إيجاد مقررناً بسعاده في علم الله تعالى فلا يرد أن سعاده مكسوبة له لا أنه تعالى موجود لها على ما هو الحق عند الامامية (لم يغضه أبداً) لتحقيق السعادة الموجبة للمحبة و الرضا عنه (و إن عمل شراً) بمقتضى ما فيه من القوة الداعية إلى الشر (أبغض عمله) بما هو شر متصف بأنه خلاف المراد (ولم يغضه) بغضه له يعود إلى كراهته له و علمه بعدم وقوعه على نهج الصواب و إستحقاق صاحبه للتعذيب ثم توفيقه للتوبة الماحية له أو يمحوه بالآلام والمصائب أو يعفو عنه لمن يشاء حتى يرد عليه خالصاً من الذنوب (وإن كان شقيماً لم يحبه أبداً) لغلبة شقاوته الموجبة للمقت والبغض وفي تغيير الأسلوب إيماء لطيف (٢) إلى أنه تعالى لا يخلق أحداً شقيماً وإنما الشقاوة من كسب العبد بخلاف السعادة فإنها أيضاً وإن كانت من كسبه إلا أنه لحسن استعداده صار محالاً للطفه تعالى به و توفيقه له في اكتسابها فكأنه تعالى خالق لها (وإن عمل

(١) قوله و فمن خلقه الله سعيدياً ، يجب تفسير هذا الكلام بحيث لا يستلزم الجبر فان الجبر خلاف ضرورة مذهب اهل البيت عليهم السلام والعدل من اصول مذهبهم والذي لا شك فيه أنه تعالى خلق كل شيء خالصاً مستعداً للوصول الى غايته المطلوبة كالماء الذي خلقه في أول الفطرة غير آجن ولا متغير ولا ممزوج والذهب المخلوق في الفطرة الاولى لا غش فيه والانسان في فطرته الاولى لا غش لما خلقه الله لاجله ومستعد للحصول كمال يليق به والعدل الالهي يقتضى أن يكون نسبة افراد الانسان الى الخير متساوية لأن يكون بعضهم أقرب الى الخير و أسهل له الوصول اليه والآخر أبعد وأصعب لان هذا ظلم وقد ورد أن «كل ميسر لما خلق له» والواجب أن يؤول بفرقهم فيما لامدخلية له في الشقاء والسعادة. (ش)

(٢) قوله وفي تغيير الأسلوب إيماء لطيف بمعنى نسب الله تعالى السعادة الى نفسه فقال «فمن خلقه الله سعيدياً و نسب الشقاء الى العبد فقال و ان كان شقيماً ولم يقل خلقه الله شقيماً» للإيماء الى أن الشقاء حاصل بفعل العبد لا بغير الله تعالى و اجباره و هكذا ينبغي أن يحمل الكلام عليه دفماً للجبر. (ش)

صالحاً) لما فيه من القوة الداعية إلى الصلاح (أحب عمله) حبه له يعود إلى علمه بوقوعه على نهج الصواب وإرادة المكافأة لصاحبه فيكافيه بالإحسان والإينعام الدنيوي ونحوه ليرد عليه خالياً عما يوجب الدخول في الجنة (و أبغضه لما يصير إليه بسوء اختياره من الشقاوة التامة الموجبة للدخول في النار) فإذا أحب الله شيئاً (سواء كان عملاً أو غيره) لم يبغضه أبداً وإذا أبغض شيئاً لم يحبّه أبداً (توضيح ذلك أن الإنسان عبارة عن مجموع الجوهرين: النفس والبدن (١) وكل واحد منهما طريقان طريق الخير وطريق الشر فطريق الخير للأول وهي العقائد الصحيحة والأخلاق المرضية والثاني هي الأعمال الحسنة وطريق الشر للأول وهي العقائد الباطلة والأخلاق الرذيلة. والثاني هي الأعمال القبيحة فإن استقام هذان الجوهران في شخص دائماً كمافي الأنبياء والأوصياء كان سعيداً

(١) قوله «جوهرين النفس والبدن» لما كان المتبادر من هذا الكلام الجبر وأقربية بعض الناس إلى الخير قهراً أو ببعضهم إلى الشر قهراً أوله الشارح بذلك دفناً للجهل والحاصل أن العمل للبدن والاعتقاد والأخلاق للنفس والإنسان إن كان اعتقاده صحيحاً وأخلاقه فاضلة ولكن بعض أعماله البدنية غير مشروعة في الفقه كان من الذين يحب الله تعالى ذاتهم ويبغض عملهم وإن كان عمله البدني موافقاً لظاهر الشرع على ما يقتضيه علم الفقه لكن اعتقاداته غير كاملة وأخلاقه غير فاضلة كان من الذين يحب الله عمله ويبغض ذاته وليس بغضه تعالى وحبه لشيء قهراً للعباد عليه وهذا مقتبس من صدر المتألهين - قدس سره - قال إن جوهر النفس الإنساني قد يكون خيراً فاضلاً شريفاً لكن أعماله البدنية سيئة قبيحة وقد يكون أحداً بالمعكس من هذا فيكون نفسه شريفة وأخلاقه رذيلة ولكن أعماله الظاهرة من الصلوة والزكوة والحج وغيرها صالحة فعند ذلك كان الأول محبوباً عند الله وعمله مبنوياً وكان الثاني بمكس ذلك جوهره ممقوتاً وعمله محبوباً انتهى. وأول صدر المتألهين وقدء البغض والمحبة بالبدن والقرب من الحضرة الربوبية لعدم صحة المعنى المعروف من البغض والحب بالنسبة إليه تعالى و يغني أن يكون خيرية جوهر النفس وفضله وشرفه بفضيلة أخلاقه الفاضلة المكتسبة بقرينة ما ذكره في ضدّه بقوله وأخلاقه رذيلة. (ش)

مطلقاً محبوباً لله دائماً غير مبعوض أبداً وإن لم يستقم شيء منهما أبداً كان شقيماً مبعوضاً أبداً غير محبوب أصلاً وإن استقام الأول دائماً دون الثاني كان هو محبوباً دائماً غير مبعوض أبداً لأن الجوهر الأول أولى بالحقيقة الإنسانية بل هو الإنسان حقيقة وكان عمله مبعوضاً وإن استقام الثاني دائماً دون الأول كان هو مبعوضاً وعمله محبوباً، وإن استقام كل واحد منهما في وقت دون آخر يعتبر حاله في الخاتمة فإن استقيما أو استقيم الأول وحده كان هو عند الله محبوباً وكان عمله مبعوضاً وإن استقيم الثاني أو لم يستقم شيء منهما كان هو عند الله مبعوضاً وكان عمله محبوباً وكلما كان العمل وحده مبعوضاً أمكن أن يتداركه التوبة أو المصيبة الدنيوية أو البرزخية أو الشفاعة أو العفو ومما ذكرنا ظهر أن الكافر الذي يؤمن محبوب له تعالى في علم الغيب والمؤمن الذي يكفر مبعوض أبداً لا يقال هذا ينافي قوله تعالى «لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة» فإن هؤلاء كانوا محبوبين لله تعالى لأن الرضا عنهم يوجب المحبة ثم صار بعضهم مبعوضاً بالتناقض في حال حيوته عليه السلام وبعضهم بالخلاف بعده لأننا نقول الرضا متعلق بالمؤمنين وكون هؤلاء من المؤمنين عند المبايعة ممنوع وعلى تقدير التسليم كان الرضا مشروطاً بالوفاء وعدم النكث كما يدل عليه قوله تعالى «فمن نكث فإنما ينكث على نفسه» وهؤلاء لما نكثوا علم أنهم فقدوا شرط المحبة وفي هذا الحديث رد على الأشاعرة القائلين بأنه تعالى أراد جميع أفعال العباد ورضي بها وأحبها بذاء على ما زعموا من أنه الموجد لها .

((الاصل))

٢- «علي بن محمد رفعه» عن شعب العرقوقي* عن أبي بصير قال: كنت «بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالسا وقد سأله سائل فقال: جعلت فداك يا ابن رسول الله! من أين لحق الشقاء أهل المصيبة حتى حكم الله لهم في علمه بالعذاب» «علي علمهم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أيها السائل حكم الله عز وجل لا يقوم له أحد»

من خلقه بحقه . فلمّا حكم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معرفته ووضع
 « عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهل . و وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم »
 « لسبق علمه فيهم ، و منحهم إ طاقة القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه و لم »
 « يقدروا أن يأتوا حالاً تنجيهم من عذابه . لأن علمه أولى بحقيقة التصديق و »
 « هو معنى شاء ما شاء و هو سره » .

((الشرح))

(علي بن محمد رفته ، عن شعيب العنقرقوفي عن أبي بصير قال : كنت بين
 يدي أبي عبدالله (عليه السلام) جالساً) قوله جالساً إمّا خبر والظرف متعلق به أو حال و
 الظرف خبر (وقد سأله سائل فقال : جعلت فداك يا ابن رسول الله من أين لحق
 الشقاء أهل المعصية) (١) أي من أيّ محلّ على أن يكون «من» للابتداء أو من

(١) قوله « من أين لحق الشقاء أهل المعصية » لا يخلو ما ذكره في تأويل الخبر عن
 تكلف ولكن لا بد من ارتكابه لئلا يخالف ما هو المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام
 لأن ظاهره الجبر و أنه تعالى قدر السعادة لبعض الناس والشقاء لبعضهم فمن قدر له السعادة
 سهل له السبل إليها و من قدر له الشقاء هبأله وسائل العصيان و منه من قبول الطاعات و
 لم يقدروا أن يتخلصوا منه لأن علم الله فيهم لا يتخلف فإن قيل كيف قهرهم على الشقاء قيل
 في الجواب انه تعالى علم أنه يشق لامحالة و ان سهل له السبل إلى طاعته لا بطبع و
 لذلك لم يقدر له وسائل الطاعة و أسبابها و هو لا يوافق سائر ما روى عنهم عليهم السلام
 من أنه تعالى سهل أسباب الخير لجميع الناس وسوى التوفيق بين الوضيع والشريف مكّن
 من أداء الأمور و سهل سبل اجتناب المحظور و قال تعالى « هديناه النجدين » و تأويل
 الشارح كما ترى لا يخلو عن التكلف . وحمله صدر المتألهين على السؤال عن علة دوام
 العقاب و خلوده مع أن العصيان متناه منقضي في زمان قليل متناه و حمل جواب الامام «ع»
 على أن العقاب ليس على نفس العمل فانه عرض ينقضي وحكم الله تعالى بالعقاب الدائم لا يقوم
 له ولا يتسبب عنه و ليس من حق العمل العقاب الدائم بل انما يكون العمل معداً لان *

* فيفيض من الله تعالى على النفوس ملكات راسخة واعتقادات و معارف يبقى ببقاء الله تعالى فيدوم الثواب والعقاب ببقاء تلك المعارف والملكات كما أن قصور الفارس في تربية الشجر في مدة قليلة يوجب فساد ثمارها وهذا تأويل حسن في نفسه لكن في حمل ألفاظ الخبر عليه تكلف ومذلك فهذا خبر مرسل مضطرب المثنى لاحقة فيه وإن فرض حجية أخبار الأحاد في هذه المسائل فقد رواه الشيخ الصدوق - رحمه الله - في التوحيد مع اختلاف لا يوجب الخبر. وقال العلامة المجلسي «ره» بعد نقله من التوحيد هذا الخبر مأخوذ من الكافي وفيه تفهيمات عجيبات تورث سوء الظن بالصدوق «ره» وأنه إنما قيل ذلك ليوافق مذنب العدل انتهى. وهذا الاحتمال الذي ذكره لا يتطرق عندي إلى نقل فساق مؤرخي المخالفين فكيف إلى رواية أعظم علماء أهل الحق في الصفحة ٥٨٣ من المجلد الرابع أن الصدوق من علماء القدماء النابغين لأثار الأئمة النجباء الذين لا ينفدون الأراء والاهواء انتهى. وهو كلام تام في مدح الصدوق «ره» ولكنه رحمه الله لم يكن تأخذه في تحقيق الأخبار لومة لائم ولا يجاري أحداً كما هو معلوم من طريقته خصوصاً في البحار منها ما في المجلد الثالث عشر في حديث علافة سعد بن عبدالله الأشعري للمسكري «ع» على ما سبق في الصفحة ٣٣٢ من المجلد الثالث من هذا الشرح بعد نقل كلام الشهيد «ره» في كون هذا الخبر موضوعاً قال مترضاً عليه : رد هذه الأخبار للتفسير في معرفة شأن الأئمة الأطهار اذ وجدنا أن الأخبار المشتملة على المعجزات الغريبة اذا وصل إليهم فهم إما يقدحون فيها أو في رادها بل ليس جرم أكثر المدحون من أصحاب الرجال الا نقل مثل تلك الأخبار انتهى. وليت شعري إن كان الشهيد الثاني مقصراً في معرفة الأئمة عليهم السلام فمن هو المعارف بهم وإن كان أصحاب الرجال وهم الشيخ الطوسي والنجاشي والعلامة الحلي وابن داود و أمثالهم غير معتمد عليهم في فدح المدحون لعدم معرفتهم بمقام الأئمة عليهم السلام فمن يجب أن تأخذ معالم ديننا وأدلة معارفنا، وأعجب منه قوله في المفيد عليه الرحمة فإنه بعد ما نقل فصولاً من كلامه في رد بعض روايات ظاهرها الخبر قال في الصفحة ٧٤ من المجلد الثالث، طرح الآيات والأخبار المستفيضة بأمثال تلك الدلائل الضعيفة والوجوه السخيفة * (يعني بها أفادات المفيدة «ره») جراءة على الله وعلى أئمة الدين انتهى . ولا أدري أن *

أي سبب على أن يكون للتعليل كما في قوله تعالى «مما خطيئاتهم أغرقوا» ويكون أين بمعنى أنى للسؤال عن الحال (حتى حكم لهم في علمه بالعذاب) عليهم (على عملهم) اللام في «لهم» للتنهك «وفي» بمعنى الباء أي بسبب علمه بسوء حالهم وقبح مآلهم و فساد أعمالهم أول للظرفية المقدرة لاستقرار هذا الحكم في علمه المحيط بكل شيء و احتواء علمه به كاستقرار السعي في الحاجة في قوله سببت في حاجتك والباء متعلق بحكمهم «حتى» عاطفة لاجارة بقرينة وقوع الفعل بعدها وما بعدها هنا أقوى مما قبلها لأن للشقاء أفراداً و هذا الفرد وهو حكم الله تعالى عليهم بالعذاب أقوى أفراداً ولذلك جعله السائل غاية له ليقبذ لحوق جميع أفراد الشقاء بهم حتى هذا الفرد الذي لاشقاء أقوى منه ، ثم إن أراد بلحوق الشقاء لحوقه بحسب العلم الإلهي كان المعطوف مؤخراً بحسب الذهن و نفس الأمر جميعاً لأن هذا الحكم تابع لعلمه بشقائهم وإن أراد به لحوقه بحسب الخارج كان المعطوف مؤخراً بحسب الذهن لملاحظة إحاطة أفراد الشقاء بهم فرد بعد فرد إلى أن بلغ هذا الفرد الذي هو نهاية أفرادها وأقواها ومقدماً بحسب نفس الأمر لأنه تابع لعلمه الأزلي بحالهم ، بقي هنا شيء وهو أنه إن أراد بالمعصية المعصية الموجبة للدخول في النار أبداً مثل الكفر يراد بالشقاء التام وبالعذاب العذاب الأبدي ، وإن أراد بها أعم مما ذكر يراد بهما أيضاً أعم مما ذكر وحينئذ يراد بقوله «حكم لهم بالعذاب» أنه حكم لهم باستحقاق العذاب لثلاثين في جواز العفو وغيره في بعض الصور ولما سأل سائل عن المبدء الأول و السبب الأصلي للشقاء أشار عليه إلى أن ذلك سر من الأسرار التي لا يصل إليها العقول الناقصة (فقال أبو عبد الله عليه السلام) أيها السائل حكم الله لا يقوم له أي معرفته ومعرفة أسرارها (أحد من خلقه بحقه) أي بحق الحكم أو بحق

* كان المفيد متجرباً على الله والرسول والائمة عليهم السلام فمن المؤمن الخائف من الله المطيع له والرسول ، وكذلك لم ينج أكثر الفقهاء من طعن تلويحاً أو تعريضاً ولكن ذلك كله فلتات ولم يبقوا على تنظيمهم وتجليههم والاعتراف بفضائلهم ومناقبهم الا اذا ردوا خبراً أو ضعفوه أو أخرجه من ظاهره بتأويل والله يهدي إلى سواء السبيل. (ش)

القيام و لعل المراد بهذا الحكم هو حكمه تعالى في علمه بالثواب والعقاب على عملهم أو حكمه تعالى في مادة الإنسان بامتزاج المائين أو بامتزاج الطينتين طينة الجنة وطينة النار كما في بعض الروايات وهذا الامتزاج مبدء للقوة الداعية إلى الخير والشر والسعادة والشقاوة (فلمّا حكم بذلك) أي بالثواب والعقاب أو بالامتزاج المذكور (وهب لاهل محبته) أي للذين علم أنهم سيصبرون على طاعته و يقومون على أمره و نهيه و يسلكون باختيارهم سبيل محبته (القوة على معرفته) (١) القوة و إن اعتبر في مفهومها صلاحية تأثيرها في الخير والشر و إمكان ارتباطها بالفعل و الترك إلا أنها في هؤلاء لما كانت متوجهة إلى طريق الخير و متعلقة بسبيل المعرفة خصّها بالذكر باعتبار هذا الطريق لانتفاء أثرها في غيرها (و وضع عنهم) لطفاً و توقفاً لهم لمرعاتهم ما هو الغرض من هذه القوة (ثقل العمل بحقيقة ما هم أهل) من الإتيان بالطاعات والاجتناب عن المنهيات والسلوك إلى الله و بذلك صاروا من أهل المحبة والسعادة والقوة والإعانة منه تعالى و الفعل منهم على سبيل الاختيار (وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم) وجه التخصيص

(١) قوله د القوة على معرفته هذه الجملة الى قوله و هب لاهل المعصية محذوفة من نسخة كتاب التوحيد المصدوق (قده) على ما نقل في البحار و موجودة في النسخ التي بأيدينا فيصير العبارة بعد الحذف هكذا و هب لاهل محبة القوة على المعصية و هو معنى صحيح موجه بمعنى و هب للمصلحاء القوة على الصواب فهم مع انهم كانوا قادرين على المعصية اجتنبوا لئلا الحجة على الاشقياء كما و هب للاشقياء القدرة على الطاعة ليصح مؤاخذتهم ولما كان الثاني ظاهراً لم يصرح به في الحديث و بالجملة بعد حذف هذه العبارة يستقيم المعنى بغير تكلف و لعلها من زيادات بعض الناسخين في الكافي و بعض نسخ التوحيد لانهم رأوا القوة على المعصية غير مناسبة لاهل محبته و ظنوا حذف شيء فزادوها بظنونهم حتى يكون هبة القوة على المعصية لاهل المعصية والقوة على الطاعة لاهل الطاعة ليتسق اللفاظ وان قصد المعنى و يحتمل أن تكون الزيادة صحيحة والحذف من نسخة التوحيد التي كانت عند المجلسي عليه الرحمة لنقل الكاتب والله العالم. (ش)

يعرف مما ذكر، وإنما أضاف المعصية إليهم لإليه سبحانه كما في المحبة و المعرفة للشئبه على أن معصيته مما ينبغي أن لا يقع وأنها لكونها من مقتضيات نفوسهم وجب أن يضاف إليهم ولما كان الدراد بهذه القوة القوة الجامعة لشرائط التأثير في المعاصي بقريظة تخصيص تعلّقها بالمعصية بالذكر أشار إلى تعليل هيتها بوجه يخرجها عن الجبر والظلم بقوله (لسبق علمه فيهم) بما يصيرون إليه من المعصية والمخالفة وهذا العلم تابع للمعلوم بمعنى أنه مطابق له، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم إذ لولاها لم يتعلّق العلم به لا بمعنى أنه متأخّر عنه لاستحالة حدوث العلم له تعالى (و منهم إطاقة القبول منه) في الطاعات و سلوك سبيل الخيرات والظاهر أن إضافة المنع إلى ضمير الجمع من باب إضافة المصدر إلى الفاعل والمقصود أن هبة القوة المؤثرة في المعصية لأجل مجموع هذين الأمرين أعني العلم والمنع فلا يلزم الجبر لاستناد المنع إليهم. وإنما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال أن يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول والفاعل هو الله تعالى والمقصود منه سلب التسويق و الإبانة عنهم بسبب إبطالهم الاستعداد الفطري لإطاقة القبول منه و إفسادهم القوة المعدة لقبول الطاعة ولا يلزم منه جبر ولا ظلم لأن الجبر إنما يلزم لسوالم يجب لهم القوة على الطاعة و إطاقة القبول (١) والظلم إنما هو وضع الشيء في غير موضعه وهم بسبب ذلك الأبطال والافساد خرجوا عن استحقاق الإعانة والتوفيق (فواقعوا) بالقاف والعين و في بعض النسخ فوافقوا بالقاف والقاف (ما سبق لهم في علمه) من المعاصي الموجبة لعذابهم (٢) ولم يقدروا أن يأتوا حالاً تنجيبهم (٣) من عذابه

(١) قوله د و منهم إطاقة القبول ، في التوحيد ولم يمنهم إطاقة القبول، منه يعني أن الله عز وجل لم يمنح أولياءه و أهل محبته من القدرة على المعصية و قبول صفات وملكات تدعو إليها إذ علم أنهم لا يصون مع كمال القدرة كما في قصة يوسف (ع.ه. ش)
(٢) قوله د من المناسي الموجبة لعذابهم ، بناء على نسخة التوحيد و حذف ما مر من العبارة بصير المعنى فوافقوا ما سبق لهم في علم الله من الخير والصالح وإن كانت فيهم القوة على المعصيات. (ش)

(٣) قوله د ولم يقدروا أن يأتوا حالاً ، و في كتاب التوحيد د و ان قدروا أن يأتوا

لأن علمه أولى بحقيقة التصديق) إن قلت علمه تعالى بأحوالهم الموجبة لعذابهم لا يقتضي أن يكون تلك الأحوال واجبة وأن لا يكون لهم قدرة على الأحوال الموجبة لنجاتهم عن العذاب إذا العلم تابع للمعلوم لا علة له قلت : لادلالة فيه على أن علمه علة لتلك الأحوال و عدم قدرتهم على نقيضها وإنما دل على أن المعلوم واجب الحصول لأن علمه مطابق للواقع . وأما وجود المعلوم فهو مستند إلى علته القائمة التي هي باختيارهم (١) ومع تحقق علته القائمة فهو واجب الحصول ونقيضه ممتنع لا قدرة لهم عليه (و هو معنى شاء ما شاء و هو سره) أي إعطاء القوة على الطاعة والمعصية وعدم الجبر على شيء منها تحقيقاً لمعنى الاختيار والتكليف هو معنى شاء ما شاء و سره إذ لو لم يشأ صدورهما على سبيل الاختيار لما أعطاهم القوة عليها و لجبرهم على الطاعة ، وفيه رد على الجبرية القائلين بأن معناه أنه تعالى أراد جميع أفعال العباد وفعل هو خيرها و شرها وهم - كما صرح به بعض المتأخرين منهم - صنفان صنف يقولون بأن الله تعالى هو الفاعل لأفعال العباد و ليس لهم اختيار و قدرة عليها أصلاً و صنف يقولون لهم قدرة و اختيار على أفعالهم ولا يكون لقدرتهم و اختيارهم مدخل و تأثير فيها وإنما الموجد لها هو الله تعالى والعبد كاسب بمعنى أنه محل لتلك الأفعال التي أوجدها الله تعالى فيه و تحقيقه يرجع إلى أن العبد إذا توجهت قدرته إلى الفعل سبقت قدرته تعالى إليه و توجدها ، و هذا الصنف

* خلافاً لتجنبهم عن معصيته ، معناه بناء على حذف العبارة أذكرها مختلف ، أما على حذف العبارة فيوجب أن يقرء و أن قدروا بفتح همزة أن والمعنى أن أهل المعصية وافقوا ما سبق بهم في علمه تعالى من الخير و اتفق لهم أن قدروا فعل أمور اوجب نجاتهم ، و أما على ذكر العبارة فالمعنى أن أهل المعصية وافقوا ما سبق لهم في علمه تعالى من العصيان ولم يكن هذا جبراً لهم على العصيان لأنهم قدروا أن يأتوا أموراً تنجيهم و لكنهم اختاروا العصيان بسوء اختيارهم لأن علم الله ليس ملزماً و حيثئذ يقرء و وان قدروا بـ بكسر همزة هاء ، والله العالم ومنه التوفيق . (ش) (١) العلة القائمة لا ينافي الاختيار . (ش)

وهم الأشارة مع موافقتهم للصنف الأول في بعض الوجوه خالفوهم بوجه آخر لئلا يرد عليهم أن فعله تعالى معاصي العباد ثم تعذيبهم بها ظلم وجور لأنهم يقولون يستحق العباد التعذيب باعتبار المحلّة والكسب واقتران المعصية مع قدرتهم وإن لم يكن قدرتهم مؤثرة فيها أصلاً . وأنت تعلم أن القول بوجود قدرة غير مؤثرة غير معقول لأن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة كانت تسميها قدرة مجرّد اصطلاح وأن الظلم لازم غير مدفوع ، ولقد أحسن بعض أصحابنا حيث أتى بالتمثيل لا يوضح قبح هذا القول و قال : لعمرى إن القول بكسب العبد وبأن قدرته غير مؤثرة وإنما المؤثر قدرة الله تعالى ثم القول بثواب العبد أو عقابه من باب أن يقال إن أحداً قادر على الزناء مثلاً إذا كان معه قادر آخر تكون قدرته أشد من قدرته و ارتكب الزنا دون الأول صار ذلك الضعيف الغير المرتكب له مستحقاً للحد والرجم دون المرتكب له ، وهو كما ترى .

مركز تجميع الكتب الإلكترونية

((الاصل))

٣- « عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن يحيى بن عمران الحلبي ، عن معلى بن عثمان ، عن علي بن حنظلة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه قال : يسلك بالسعيد في طريق الأتقياء حتى يقول الناس : ما أشبهه بهم بل هو منهم ، ثم يتداركه السعادة ، وقد يسلك بالشقي طريق السعداء ، حتى يقول الناس : ما أشبهه بهم ، بل هو منهم ، ثم يتداركه الشقاء ، إن من كتبه الله سعيداً وإن لم يبق من الدنيا إلا فواق ناقة ختم له بالسعادة . »

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن يحيى بن عمران الحلبي ، عن معلى بن عثمان ، عن علي بن حنظلة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه قال : يسلك بالسعيد في طريق الأتقياء) تقول أسلكت الشيء

في كذا إسلاكاً و سلكته فيه سلكاً بالفتح فانسلك إذا أدخلته فيه فدخل فالفعل منعذ إما مزيد أو مجرد وعلى التقديرين إما معلوم مسند إلى ضمير يرجع إلى الله تعالى أو مجهول مسند إلى الظرف والباء للمبالغة في التعدية وقد تجعل للتعدية بناء على أن السلك قديجي لازم (حتى يقول الناس ما أشبه بهم) إظهار المتعجب في كمال المشابهة بينه وبينهم في الشقاء (بل هو منهم) لحصول المساواة في الظاهر و انتفاء التشبيه المشعر بالتفاوت (ثم يتداركه السعادة) برجوعه إلى طريق السعداء و ندامته عما كان فيه فيحسن خاتمته، وقد تقرر أن كل من مات على شيء حكم له به من خير أو شر (وقد يسلك بالشقي طريق السعداء حتى يقول الناس : ما أشبه بهم، بل هو منهم ثم يتداركه الشقاء) بالحركة إلى طريق الأتقياء و استقرار خاتمته على الشقاوة (إن من كتبه الله سعيداً وإن لم يبق من الدنيا إلا فواق ناقة ختم له بالسعادة) الفواق بالفتح و الضم ما بين الحلبتين من الوقت لأن الناقة تحلب ثم تترك سوية يرضعها الفصيل ثم تحلب، وهذا تمثيل بقرب ما بين موته و وصوله إلى مرتبة السعادة، ثم تلك السعادة حصلت له باختياره وحسن اعتباره مع حقوق اللطف والتوفيق به، ولا يلزم من كونه مكتوباً من السعداء سلب الاختيار عنه إذ معنى كتبه سعيداً ليس إلا تعلق علمه بأنه سعيد (١) وعلمه بسعادته

(١) قوله : ليس الاتعلق علمه بأنه سعيد ، هذا هو الكلام الحاسم لمادة الاشكال و عليه نجرى في تأويل كل كلام يوهم خلاف ذلك وقد نظم بعض الشعراء ونسب إلى الحكيم نصر الدين الطوسي (قده) :

علم أنلى علت عصبان كردن نزد عقلا زغايت جهل بود

و بالجملة علم الله تعالى أن كل شيء يتحقق بأسبابه و علته الواقعية فما كانت علته أمراً طبيعياً كالشفاء من المرض بالدواء والموت بالسم ونبات الشجر يسقي الماء و اضاءة العالم بطلوع الشمس أو كانت أمراً اختيارياً كالنجاة من القتل بالفرار و تحصيل المال بالاكْتساب والنفقة بالنفَر إلى الدالم والتسلم منه والجنة بالطاعة فكل تلك انما علم الله تعالى وقوعها بأسبابها والاطاعة في علم الله تعالى باختيار العبد وليس شيء أمراً محتوماً بحيث

لا يلزم وجودها لا باختياره وإرادته لأن العلم تابع للمعلوم و مطابق لما يقع في نفس الأمر، وفيه تنبيه على الخوف من سوء الخاتمة، وهو الذي قرح قلوب العارفين، و وقع من سوءها جزئيات كثيرة، و زلّ فيها أقدام جماعة من أهل العرفان و لذلك كان أهل الحق والسعادة يطلبون حسن العاقبة و استقامة الخاتمة بالتضرّع والابتهال، وقد وقع مثل هذا الحديث في طرق العامة روي مسلم في باب بيان المقادير السابقة بإسناده عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إن الرجل ليعمل الزمان الطويل بعمل أهل الجنة ثم يختم له عمله بعمل أهل النار، وإن الرجل ليعمل الزمان الطويل بعمل أهل النار، ثم يختم له عمله بعمل أهل الجنة» وإسناده عن سهل بن سعد الساعدي أن رسول الله ﷺ قال: «إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس و هو من أهل النار إن الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس و هو من أهل الجنة» قال المازري: الانتقال من الشر إلى الخير كثير، وأما من الخير إلى الشر فهو في غاية الندور، وهو من باب «سبقت رحمتي غضبي» ثم الشر المنتقل إليه أعم من كونه كفراً و شراً مخالفاً. قال الآبي: و ما ذكر المازري من أن ذلك في غاية الندور، ذكر الغزالي أن تسعين صديقاً انحطت من درجة الصديقية إلى درجة الزندقة باتخاذ النساء و غرضنا من نقل أحاديثهم و أقاويلهم هو الإيضاح بأنهم أيضاً قايلون بأن الانتقال من أحدهما إلى الآخر غير مستبعد من غير المعصوم فكيف يستبعدون ذلك من الثلاثة الذين خلفوا على تقدير إيمانهم و خروجهم من الكفر الذي مضوا عليه في أكثر عمرهم.

* يجب أن يقع وإن لم يكن وجد سببه فليس علم الله تعالى بنبات الشجر بسمي الماء موجباً لنباته وإن لم يكن ماء ولا علمه تعالى بشفاء المرض بالدواء موجباً للشفاء وإن لم يكن دواء و كذلك علمه تعالى بالطاعة العبد باختياره الطاعة ليس موجباً لوقوع الطاعة و إن لم يختار العبد الطاعة وهذا أصل فلا يمكن في ذكرك و أحمل جميع ما يوهم الجبر عليه إن شاء الله تعالى. (ش)

(باب)

(الخير و الشر (١))

((الاصل))

١- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن ابن محبوب وعلي »
 « ابن الحكم ، عن معاوية بن وهب قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « إن مما »
 « أوحى الله إلى موسى عليه السلام و أنزل عليه في التوراة : أني أنا الله لا إله إلا أنا ، »
 « خلقت الخلق و خلقت الخير و أجرته على يدي من أحب ، فطوبى لمن »
 « أجرته على يديه و أنا الله لا إله إلا أنا ، خلقت الخلق و خلقت الشر و »
 « أجرته على يدي من أريده ، فويل لمن أجرته على يديه . »

((الشرح))

مركز تحقيق التراث
بمكتبة آية الله العظمى
المرجع

(عدة من أصحابنا) عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن ابن محبوب و علي بن

(١) قوله الخير والشر ، أما أن يراد بالخير والشر الطاعة والمعصية أو أعم منهما
 و من الخبرات والشرور التكوينية والشبهة في الأول من جهتين ، و في الثانية من جهة
 واحدة لأن الخبرات التكوينية كالمعادن والنباتات والحيوانات النافعة لأشبهة في حسن
 إيجادها من الحكيم تعالى وإنما الشبهة في الموجودات الضارة كالسموم والسباع والمقارِب
 والحيات وأما الطاعة والمعصية فخلقهما مطلقاً بوجوب المجبر لافرق بين الخير والشر ولكن
 ليس في الإجبار على الخير ظلم من حيث هو إلا إذا اختص ذلك ببعض الناس و حرم
 الآخرون ، والاشكال إنما هو في الإجبار على الشر والمعاصي ويرجع الأمر بالآخره الى
 توجيه صدور الشرور عنه تعالى اعم من المعاصي أعنى أسبابها والقدرة عليها و خلق من
 يعلم انه يصنع ، أو من الأمور التكوينية كالأمراض والآلام ، و الجواب المشترك أن الشر
 مجعول بالمرض كما بينا مفصلاً في بعض الحواشي قريباً و يعبر اليه المارح في شرح
 الحديث الأول. (ش)

الحكم ، عن معاوية بن وهب قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : **« إنَّ ممَّا أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام و أنزل عليه في التوراة العطف للتفسير مع احتمال أن يكون الإيجاد قبل الإنزال (إنِّي أنا الله لا إله إلا أنا) إشارة إلى التوحيد في الذات والصفات (خلقت الخلق) إشارة إلى التوحيد في كونه مبدءاً لجميع المخلوقات مع احتمال أن يراد بالخلق الخلق القابل للخير والشر بقريئة المقام (و خلقت الخير و أجرته على يدي من أحب فطوبى لمن أجرته على يديه) طوبى فعلى من الطيب والواو منقلبة عن الياء لانضمام ما قبلها و قيل : هي اسم شجرة في الجنة و على التقديرين فهو مبتدأ والمعنى له طيب العيش أوله الجنة لأنها تستلزم طيبه (و أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخلق و خلقت الشر و أجرته على يدي من أريد) أي من أريد إجراؤه على يديه (فويل لمن أجرته على يديه) هذا الحديث و ما يتلوه دل بحسب الظاهر على الجبر كما هو مذهب الأشاعرة القائلين بأنه تعالى هو الخالق الموجد أفعال العباد كلها خيراً و شرّاً و بطلانه لما كان معلوماً عندنا بالعقل والنقل و جب التأويل فيه « و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم » ولكن لا بأس أن نشير إليه على سبيل الاحتمال والله أعلم بحقيقة الحال فنقول : لعل المراد بالخير والشر الجنة والنار و إجراؤهما عبارة عن الإعانة و التوفيق للمتوجه إلى الأول و عن سلبهما عن المتوجه إلى الثاني . وهذا التأويل قد ذكره بعض شارحي نهج البلاغة حيث قال : و كأنني بك تستعلم عن كيفية التوفيق بين ما روي في دعاء التوجه إلى الصلاة « الخير في يدك و الشر ليس إليك » و ما روي في الدعاء « اللهم أنت خالق الخير والشر » فوجه التوفيق أن المراد بالأول أن الأفعال التي فعلها الله تعالى و أمر بها حسنة كلها و ليست القبائح من أفعاله تعالى و لا من أوامره و معنى الثاني أنه تعالى خالق الجنة والنار انتهى أو نقول : المراد بخلق الخير والشر تقديرهما والخلق كما جاء في اللغة بمعنى الإيجاد جاء أيضاً بمعنى التقدير ، والله سبحانه هو المقدر لجميع الأشياء والمبين لحدودها و نهاياتها حتى الخير والشر و معنى إجرائهما ما عرفت أو نقول الخلق**

بمعنى الإيجاد مستلزم للإرادة والمشيئة والمراد هنا هو الإرادة على سبيل الكناية وقد صرح بعض علماء العربية بأن الكناية قد تحقق في موضع يمتنع فيه إرادة الحقيقة، فإن قلت: فهو تعالى على هذا التأويل يريد الشر من أفعال العباد كما يريد الخير وهذا ينافي الحق الثابت عندنا من أنه يريد الخير دون الشر، قلت: لا منافاة أمّا أولاً لأن إرادة الشر بالعرض من حيث أنها تابعة لإرادة الخير و ذلك لأنه إذا أراد الخير بدون حتم بمعنى أنه أراد صدوره عنهم باختيارهم و لم يجبرهم عليه فقد أراد الشر بالعرض فأرادته تابعة لإرادة الخير بالمعنى المذكور والحق الثابت أنه لا يريد الشر بالذات كما يريد الخير كذلك . و أمّا ثانياً فلا أنه أراد الخير، صدر عنهم أو لم يصدر وأراد الشر لعلمه بصدوره عنهم على اختيارهم فأرادة الشر تابعة للعلم بصدوره بخلاف إرادة الخير و سيأتي في ثالث باب الاستطاعة ما يدل عليه والحق الثابت أنه لا يريد الشر بما هو شر ولا ينافي ذلك إرادته من حيث علمه بصدوره عنهم، وسر ذلك أنه تعالى علم جميع الموجودات وأراد أن يكون علمه مطابقاً للواقع فمن أجل ذلك كأنه أراد جميعها وإن كان بعضها مراداً له بالذات وبعضها مكروهاً له بالذات و منه يظهر سرّ هو ما تشاؤون إلا أن يشاء الله، تأمل تعرف فإنه دقيق جداً (١) وحمل الحديث على التقيّة من بعض الحاضرين أيضاً محتمل . هذا ، وقال بعض الناظرين في هذا الحديث أن إيجاده تعالى للشر بالعرض لا بالذات بل ذلك تابع لإيجاد الخيرات ألا ترى أن خلق الماء فيه منافع كثيرة و ضرور قليلة مثل هدم بعض الأبنية و هلاك بعض الأشخاص

(١) قوله و فتأمل تعرف فإنه دقيق جداً ، و بينا ذلك في بعض الحواشي السابقة و بالجملة الضرور من لوازم كون الانسان مختاراً في أفعاله فهي صادرة من الانسان مباشرة و منسوبة اليه و ان نسب الى الله باعتبار أنه تعالى علم أن الانسان المختار قد يختار الشرور و منذلك خلقه مختاراً و لم يمنعه عن المعاصي اجباراً فيصدق أنه تعالى خلق الشر لكن بالعرض على ما تبين . (خ)

و هو تعالى إنما أوجده للأول لا الثاني ، وكذا كلُّ خلقٍ مشتمل على خيرات كثيرة و شرور قليلة ، وليس خلقه إلا لاشتماله على الخيرات لا لاشتماله على الشرور ولا لاشتماله عليهما جميعاً فيكون وقوع الشر منه تعالى بالعرض و بتبعيته الخيرات لا بالذات و ظني أنه لا مدخل له في هذا الحديث (١) لأن المقصود من الخير والشر هو الخير و الشر من أفعال العباد كما يشعر به سياق الكلام و ما ذكره إنما يتم في أفعاله تعالى لا في أفعالهم ، و على تقدير التسليم فهذا القائل قد اعترف بأن موجد الخيرات بالذات (٢) هو الله تعالى ، و هذا بعينه مذهب الجبرية (٣).

(١) قوله : و ظني أنه لا مدخل له في هذا الحديث ، والحق أنه لا فرق بين الشرين و مناط الاشكال فيهما و الجواب عنه واحد ، والاشكال أنه لم خلق الشرور التكوينية كالامراض والالام ؛ ولم قدر المعاصي و أجزاها على أبدى عباده مع أنه كان قادراً على عدم إيجاد الامراض والالام وعدم إيجاد ما يعلم أنه يفسد والآلات التي يفسد بها و الجواب أن خلق الشرور بالعرض لا بالذات على ما أجاب الشارح. (ش)

(٢) قوله : و قد اعترف بأن موجد الخيرات بالذات ، لعل القائل أراد بالخيرات الخيرات التكوينية ولا يرد عليه إيراد الشارح ولا يستلزم قوله الجبر نعم يرد عليه تخصيص الكلام بالتكوينية ان كان مراده التخصيص والاولى أن غرضه الجواب عن التكوينية حتى يتنبه منه على جواب الشرور الاختيارية . (ش)

(٣) قوله : و هذا بعينه مذهب الجبرية ، مذهب الجبرية أن الخير و الشر كليهما من الله ولا يخصون بالخير ، والاجبار على الخير لو كان عاماً لجميع الناس لم يكن ظلماً و انما الظلم الفرق و التخصيص وقد استشهد بعض الجبرية بقول الحكماء : لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ، و هو استشهد باطل صدر من جاهل غير متدبر للامور و العجب أنهم ينرضون على الحكماء في قولهم باثبات العقول واسطة بين الله و بين بعض خلقه و يزعمون أنهم ينفون القدرة و التأثير عن الله تعالى و بعضهم يجعل اثباتهم المعداد و الاسباب نفياً لقدرة تعالى فكيف يستشهدون بقولهم : لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ، ؟

((الاصل))

٢- « عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن « محمد بن حكيم، عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إن في بعض ما أنزل الله من كتبه أني أنا الله لا إله إلا أنا، خلقت الخير و خلقت الشر » ، « فطوبى لمن أجريت على يديه الخير و ويل لمن أجريت على يديه الشر » وويل لمن يقول : كيف ذا كيف ذا » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن حكيم، عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إن في بعض ما أنزل الله من كتبه أني أنا الله لا إله إلا أنا، خلقت الخير و خلقت الشر فطوبى لمن أجريت على يديه الخير ، و ويل لمن أجريت على يديه الشر) الويل الحزن والهلاك و

و الحق أنه لا مؤثر في الوجود الا الله ، كما قالوا ، لا تقليداً لهم رتبداً لفولهم ، بل لان سلسلة الوجود ينتهي اليه تعالى و التسلسل باطل فكل من فعل فعلاً فانما فعل ما فعل بالوجود المستفاد منه المتعلق به والقدرة الحاصلة بإرادته . والانسان الفاعل بالاختيار له وجود ظلي ربطى غير مستقل بل متعلق به تعالى و صدر فعله عنه بالاختيار الذي جعله الله تعالى فيه والتمكين الذي قدر له ، وهذا لا يوجب الجبر بل هو عين الاختيار نظير ذلك عمل أفراد الجند باختيارهم موافقاً لأرادة أمراءهم و ينسب فتح البلاد والنظر على الأعداء والغلبة في الحرب الى القواد والأمراء و الى كل واحد من الجنديين وثابون ان جهدوا و يماقبون ان قصروا ولا ينافي تأثير الأمير والقائد الشجاع المدير في الفتح والغلبة اعتبار أفراد الجند فالمؤثر أولاً هو الأمير وبعده الأفراد كل باختيارهم وانما الجبر أن يجري فعل على يد العبد بسبب مبادئ مضاد لاختياره وليكن في خاطرك هذا المثال حتى يحين حين شرحه في بيان الأمرين الأمرين ان شاء الله تعالى . (ش)

المشفقة من العذاب (وويل لمن يقول : كيف ذا و كيف ذا) (١) على سبيل الإنكار والإشارة الأولى لخلق الخير وإجرائه على يد أهله و الثانية لخلق الشر وإجرائه على يد أهله، أو الأولى لخلق الخير والشر والثانية لإجرائهما على يد أهلهما.

«(الأصل)»

٣- «علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن بكار بن كردم ، عن مفضل بن عمر ، وعبد المؤمن الأنصاري ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قال الله عز وجل : أنا الله لا إله إلا أنا ، خالق الخير والشر فطوبى لمن أجريت على يديه الخير وويل لمن أجريت على يديه الشر وويل لمن يقول : كيف ذا و كيف هذا .»

« قال يونس : يعني من ينكر هذا الأمر بنطقه فيه .»

«(الشرح)»

(علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن بكار بن كردم) بكار بفتح الباء وتشديد الكاف ، والكردم في اللغة الرّجل الفصير الضخم ثم جعل علماً وشاعت التسمية به (عن مفضل بن عمر ، و عن عبد المؤمن الأنصاري ، عن أبي عبد الله عليه السلام) قال : قال الله تعالى أنا الله لا إله إلا أنا ، خالق الخير والشر فطوبى لمن أجريت على يديه الخير وويل لمن أجريت على يديه الشر) ربما يقال : إنه تعالى لما أقدر العبد على الخير والشر كأنهما يجريان منه تعالى على أيديهم (وويل لمن يقول : كيف ذا و كيف هذا قال يونس يعني) بمن يقول (من ينكر هذا الأمر)

(١) قوله « وويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا » بعد تأويل ما ذكر في الحديث السابق لاجابة الى إعادة الكلام في هذا الحديث و فيما بعده لاتحاد المعنى فيها ولكن لا ينحسم عن الوهم مادة الشك و ان اقيم الف برهان قوى يخضع لهما العقل كما مثلنا سابقاً بقولنا الميت جماد والجماد لا يخاف منه فيخضع العقل لقولنا الميت لا يخاف منه ولا يخضع الوهم *

و هو خلق الخير والشر وإجزاؤهما على يد أهلها (بتفقّه فيه) أي في الإنكار أو في هذا الأمر و قوله « بتفقّه » إمّا مصدر مجرور بالباء أو فعل مضارع وهو على التقديرين حال عن فاعل ينكر ، وفي هذا التفسير إشارة إلى أن ترتب الويل على هذا القول إنّما هو إذا كان القائل منكراً لهذا الأمر يدّعي الفقه في ذلك الإنكار والعلم بخلاف ذلك الأمر أو يطلب التفقه والدليل على ذلك الأمر كما أن المنكر لشيء قد يطلب من الخصم دليلاً عليه لا ما إذا كان غير عارف بحقيقة ذلك الأمر ولا عالم بمعناه فيسأل العارف عنها فإنّ السؤال على هذا الوجه ليس بمنهي عنه والسائل ليس محلاً للوعيد .

تمّ المجلّد الرابع و يليه إن شاء الله المجلّد الخامس أوّله :

« باب الجبر و المقدّر والأمر بين الأمرين » .

مركز توثيق التراث الحضاري والحضاري

* و كذلك الدليل على امتناع غير متناهي في العبد والجزء الذي لا يتجزى ويختلج في الواهمة في مسئلتنا أننا سلمنا كون الأفعال الاختيارية بإرادة العبد، ليس إرادة العبد مسببة عن إرادته تعالى كما مثلت بأمير الجند و أفرادها فلولا تدبيره و شجاعته واعداد الأسلحة و الاوراق لما ظفر الجند ولو أراد الله تعالى أن لا يعصى العبد و لا يكفر و لا يشرك كان له القدرة على ذلك ولو شاء لهداهم أجمعين فلم لم يمنهم ، و يجاب عنه بأن أمير الجند يريد الخير و هو الغلبة و الفتح و قد يقصر المجتدى في ثمر فلا يفتح و الله تعالى أراد السادة لعباده و قد يقصر بعضهم فيصير شغباً و كان الله قادراً على أن لا يخلق هذا العبد العاصي أو يجبره على الطاعة و لكن الحكمة اقتضت خلقه واختياره و لزم من ذلك الشر بالمرض فيستل كيف اقتضت حكمته خلق رجل شري و اعطاء الاختيار الذي هو بمنزلة السيف بيده فيقال: ليست الحكمة في ذلك بالذات بل هذا من لوازم الاختيار و مقتضياته ولا يخضع الوهم لهذه الحجج بل الواجب عدم الاعتناء به كالوسواسي ولا يصلح حينئذ جواباً إلا أن يقال ويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا ، لعدم إمكان احاطة الإنسان بمصالح الأمور و حكم أفعال الله تعالى و ليس كل أحد يعرف الشر بالذات والشر بالعرض ، (ش)

فهرست أبواب هذا المجلد

رقم الصفحة	بقية كتاب التوحيد الابواب
٢	باب معاني الأسماء و اشتقاقها
٣٤	« آخر وهو من الباب الأول
٧٦	« تأويل الصمد
٨٥	« الحركة والانتقال
١٠٣	في قوله تعالى: ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم
١٠٨	في قوله تعالى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»
١١٧	باب العرش والكرسي
١٥٢	« الروح
١٦٣	« جوامع التوحيد
٢٨٦	« النوادر
٣١١	« البداء
٣٤٨	« في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض إلا بسبعة
٣٥٥	« المشيئة والإرادة
٣٧٢	« الابتلاء والاختبار
٣٧٤	« السعادة والشقاء
٣٨٨	« الخير والشر

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٤	٢٤	جوارح	جوارح
٤٨	١٢	فتسمتتم	فتسمتتم
٥٥	٩	بالمصائب	بالمصائب
٨٣	٢٠	اكلها	اكلها
٨٤	٢٠	الفزازی	الفزازی
٨٩	٣٣	فيعملون	فيعملوا
١٢٤	١٥	بيان	بيان
١٥٥	١٣	من فنه	من فنه
٤	٤	و غير خفي إلى آخر الحاشية متعلق بالصفحة الآتية	
		عند قوله مجانسة للريح	
١٥٦	١٥	مجانسة للريح	هنا موضع تعليق الحاشية السابقة
٢٣٦	٢٢	المقتضى	المقتضى
٢٥٣	١٥	يفقوا	يفقوا
٢٨٥	٢	التاس	التاس
٣٠٠	٢٤	بينه بين	بينه وبين
٣٦٠	٢٢	يسجد	لسجد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نضع هنا فهرساً للمجلدات الأربع نورد فيها أهم ما جاء عرضاً في المتن ونبينها عليه في الحواشي على ترتيب حروف المعجم تسهيلاً على الناظرين لأن كثيراً من الموضوعات الهامة جاءت متفرقة لمناسبة فكان الأولى أن يمكنهم الجمع بينها في المطالعة وربما ذكر شيء في غير إياه ويعسر على الطالب وجوده فيه . ثم كان لدينا مزيد على إفادات الشارح ولم يكن بد من التنبيه عليه لينتظن الناظر على لزوم ذكره ولم نستقص في هذا الغرض لصيق المجال ، ثم إننا لا نذكر مطالب المقدمة لأننا نرى أن كل من يراجع الكتاب يجب عليه مطالعتها جميعاً ليحصل له مزيد بصيره خصوصاً ما ذكرناه من الاعتقادات مختصراً ، وعلى الله التوفيق .

الله تعالى

معرفة بالفطرة ج ٢ ص ٧٥/٧١ ج ٤ ص ٢٣٨	الاستدلال على وجوده باتقان الصنع
ج ٢ ص ٤٠ ج ٤ ص ٢٢٧	
ج ٣ ص ١١٥/١٠٨	معرفة الله بالله
ج ٣ ص ١٣١	اشتقاق كلمة الله
ج ٣ ص ١٩٥	تنزيهه من التشبيه
ج ٣ ص ١٢١ ج ٤ ص ٦٢	علمه حضوري
ج ٣ ص ٣٢٧/٣١٥/١٢١	علمه بالجزئيات
ج ٤ ص ٢٧٢/٦٤/٢٣	
ج ٣ ص ٢٨٥	علمه ليس بصور زائدة
ج ٤ ص ٥٣	أنه تعالى قديم
ج ١ ص ١١٠/١٠٩	أنه تعالى واحد
ج ٣ ص ٣٢٣/٣٢٠	ليس محلاً للحوادث
ج ٤ ص ٣٠١	
ج ١ ص ١١٣ الى ١٣٧	و باختباره الاحسن والاصح ج ١ ص ١٣٢
ج ٣ ص ٧٤	برهان الصديقين
ج ٣ ص ٧٢/٤٢	الاستدلال بالنظم والجمال
ج ٤ ص ٢٦٧	
ج ٤ ص ٢٧٠	الاستدلال بالحركة
ج ٣ ص ٧٠ الى ٧٦	حديث جامع للبراهين عليه
ج ٤ ص ٢٠١/١٢٣	الاستدلال عليه بحدوث العالم
	راجع أيضاً حدوث العالم

- انه تعالى حي ومعنى حياته ج ٣ ص ١٥٠
 انه قادر مختار ج ٢ ص ١٥٨/٣
 ج ٤ ص ١٨٦ وراجع كلمة القادر
 عدم صدور القبيح منه ج ٢ ص ١٥٨
 دليل على التوحيد ج ٤ ص ٦٣
 راجع العاتوبة والديمانية
 معنى الواحد فيه تعالى ج ٤ ص ٧٨/٣٨/٣٢
 ٢٤٨ الى ٢٥٠
 نفى الوحدة العددية ج ٤ ص ٢٤٨ الى ٢٥٠
 انه غايه كل متحرك ج ٢ ص ١٧٤
 صفاته عين ذاته راجع الصفة
 نفى الزمان والمكان عنه ج ٣ ص ١٤٤/١١٢
 ١٨٩/١٥٣/١٤٧/١٤٦
 ٣٢٠/٢١٧/٢١٤/٢٠٩
 ٣٣٠ ج ٤ ص ٢٢٠
 نور يهدي كل شيء ج ٣ ص ٢٣
 وجه الله الباقي ج ٢ ص ١٦٤
 ماهيته انيته ج ٣ ص ٨٠/٦٧/٤٠
 ١٧٦/١٠٠/٩٩/٩٨
 ج ٤ ص ٢٥٤/٢٤٧
 عدم احاطة العقول به راجع العقول
 نفزيه من غرائز الانسان ج ٤ ص ١٦١
 محبته لاوليائه ج ١ ص ٧٥
 تاويل ما روى في الحركة ج ٤ ص ٩٤/٨٩
 كلام الامام أبي ابراهيم الكاظم عليه السلام فيها
 ج ٤ ص ٩٢
 خزعبلات تفسير محاسن التأويل في التجسيم
 ج ٤ ص ٩٠
 الاستدلال باشتباه الخلق على أن لا شبه له
 ج ٤ ص ٢٤٤
 كلمة كن ليست لفظاً ج ٤ ص ٩٦
 عدة مباحث الهية عن صدر المتألهين مستفادة
 من حديث واحد ج ٣ ص ٢٩٦/٢٨٣
- وأكثر ما يأتي من الكلمات ترجع الى معرفة الله
 تعالى يشنبه لها الناظر ان شاء الله فليراجع اليها
 وما ذكرناه هنا أهمها .
 آداب المعاشرة
 ج ١ ص ٢٥١
 آدم
 تأويل خلق الله آدم على صورته ج ٣ ص ٣٠٢
 ج ٤ ص ١٦١
 الابداع والاختراع
 ج ٤ ص ١٨٢
 ابراهيم
 الذي يروى عنه على بن ابي حمزة الطاطني
 ج ٤ ص ٢٠٦
 الابصار
 بخروج الشماع او بالانطباع ج ٤ ص ٦٥
 الهواء واسطة في الرؤية ج ٣ ص ٢٣٢
 ابطال الرؤية (باب -)
 ج ٣ ص ٢٥٩-٢١١
 رؤيته تعالى في الاخرة يستلزم تغيير
 حقيقته عما هو عليه ج ٣ ص ٢٢٢
 كلام السهيلي واختلاف الناس في
 رؤيته تعالى في ليلة الاسراء ج ٣ ص ٢٢٩
 ابليس
 وشبهاته السبع ج ٤ ص ٢٧١
 خادمه القوة الواحة لا يخضع
 للمرهان ج ٤ ص ٢٩٣
 ابن أبي ليلى
 ج ٢ ص ١٨١
 ابن شبرمة
 ج ٢ ص ١٥٤
 ابن عربي محيي الدين
 رؤيته للمهدي عليه السلام ج ٤ ص ٥
 كلام منه في البداء ج ٤ ص ٢٦٣

الفرق بينها وبين العلم ج ٢ ص ٣٤٧	ابن عربى يغير لام صوفى مشهور
ارادته تعالى ليس جزافا ج ٤ ص ٢٦٩	وابن العربى باللام محدث ج ٤ ص ٥
قسامان تشريعى وتكوينى ج ٤ ص ٣٦٣	ابوشاه
اتحادها مع المطلب ج ٤ ص ٣٦٠/٣٦١/٣٦٤	ج ٢ ص ٢٢٨
الارادة الجزافية	ابو طائب
ج ١ ص ٢٢١	وقصدته اللامية ج ٤ ص ٨٣
ارسطو طائيس	الاجازة
استشهاد الامام عليه السلام بقوله	من طرق رواية الحديث ج ٢ ص ٢٢٩
ج ٣ ص ١٨/١٧ ج ٤ ص ٢٦٨	الاجسام
تسامح الشارح فى نقل مذهب	متجاذبة ج ٢ ص ٢٠
ج ٣ ص ٣ ج ١ ص ٢٦٠/٢٥٩	راجع حدوث الاجسام
الاسباب	الاجماع حجة
انكار الاشعية لها اصلا وجوابهم	ج ٢ ص ٢٢٠/٢٩٠/٤١٤ ج ٢ ص ٢٢١
ج ١ ص ٢٢١ ج ٢ ص ٢٣٤	احاديث الكافي
الاستحسان	دفع الطعن عن نصيف اكثرها ج ٢ ص ١٢٣
لا يمتثل اصالة البراءة والتمسك بالمفاهيم	الاحباط باطل
ج ١ ص ٥٧	ج ٣ ص ٢٠٠
الاسرار والقوامض	احكام الدين
عدم فهم شىء لا يدل على بطلانه	تغييرها حرام واعتقاد نقصها كفر ج ١ ص ٣٧٥
ج ٢ ص ٢٤٤/٢٥١/١٢٩ ج ٣	الاختيار
ج ٤ ص ١٠٦ ج ٣ ص ٩٦/٩٤/٣٨/٣٤/٩	منافسة سلب الاختيار عن الناس اكثر من الشرور
النهى عن التكلم مع الناس بما لا يعرفون ج ٢	التي تترتب على اختيارهم ج ٤ ص ٣٦٨
ج ١ ص ٣٨٠/٣٧٩ ج ٣	وراجع الجبر والتفويض
ج ٤ ص ٩٠/٨٨/٤٩ ج ٤ ص ١٣٤/٥٤	الادراك
الاسم	ليس للجسم بل آله جسم والمدرك مجرد
غير المسمى ج ٣ ص ١٣٢ الى ٢٨٧/١٤٠/١٣٦	ج ٤ ص ٦٤
الاسماء (باب معانى -)	الارادة انها من صفات الفعل (باب -)
ج ٤ ص ٢ الى ٧٦	ج ٢ ص ٢٢٤ الى ٣٦٠
اسماء الله تعالى	الارادة
توقيفية دون الوصف ج ٢ ص ٨١ ص ٢٧٦	تحقيق ماهيتها ج ٣ ص ٢٥١
التبرك بها ليس شركا ج ٣ ص ١٢٨/١٢٦	مقدمات الارادة ج ٣ ص ٣٤٩
عدد اسماء الله ج ٣ ص ٢٨٠/١٣٧	كلام صدر المتألهين ج ٣ ص ٣٤٥
حديث فيها من المضلات ج ٣ ص ٣٦٨ الى ٣٨٢	كلام المفيد ج ٣ ص ٢٥١

الامر بين الامرين
مثال لتقريبه الى الذهن و مرجعه الى الامر
والنهي واللفظ ج ٤ ص ٣٩٢
الامكان الاستعدادى

ج ٤ ص ٣٤٧/٢٦٩/٢٢٨
الانذار
على ثلاثة وجوه ج ٢ ص ١٧
الانسان

غاية كل وجود جسمانى
ج ٤ ص ٢٧٨ ج ٢ ص ٤٥
وليس اصلاح العالم الجسمانى غاية لخلق
ج ٢ ص ٤٢٦
ارادته بمشية الله ج ٣ ص ٣١ ج ٤ ص ٣٦٧
الاوراق المالية

حكم الربوا فيها ج ٤ ص ١٧
اول ما خلق الله

ج ١ ص ٦٩ الى ٧٢ / ١٣١ / ٢٦٤ / ٢٦٥ ج ٢
ص ١٠٢ / ١٢٣ / ١٥٩ / ٢٥٢ ج ٤ ص ١٦٨ / ٣٠٥
راجع العقل

الاوليات
راجع الضروريات
الايمان
ليس العمل ولا الاقرار المقتضى جزء منه

ج ١ ص ٢٧٧
لايكفى فيه الظن والتقليد ج ١ ص ١٤٩
الباطن لا بالاجتنان

ج ٤ ص ٢٥٠
البخت والاتفاق
ج ٣ ص ٩ / ١٣ / ١٧ / ١٩ / ٤٢
البداء

باب البداء ج ٤ ص ٣١١ الى ٣٤٧

الاشاعة والمعتزلة

تاريخ ظهورهم ج ٢ ص ١٣٣
اصل الخليقة
عند الفلاسفة القدماء والمتأخرين ج ١ ص ٢٦١
رايهم فيه امر استحسانى و فرض لا يتقدمون
تحقيقه يقيناً ج ٤ ص ٥٥
الاصل والكتاب (فى اصطلاح الرجال)
ج ٢ ص ١٤٣

اصول الدين

لايكفى فيها الظن والتقليد ج ١ ص ١٤٩ / ٤٣٢
لا يثبت بالحديث تعبداً بالاسناد ج ٢ ص ١٧١
طريق العلم بها ج ٢ ص ٣٤٧
ليس فهم جميعها لجميع افراد الناس

ج ١ ص ٣٣٤ ج ٢ ص ١٣٧
ج ٣ ص ٣٨١ ج ٤ ص ٢٣٥
وراجع الاسرار

الاضافة الاشراقية

ج ٤ ص ١٢٢ / ١٢٣ / ١٢٩
اطلاق القول بانه شىء (باب -)
ج ٣ ص ٧٦ الى ١٠٤
اى يصح ان يقال انه شىء ولا يجوز ان يثبت له
حد يوجب تشبيهاً بغير قولهم ماهيته انيته وليس
له ماهية غير وجوده الخاص به

الاعمال

تجسمها ج ١ ص ٩١
راجع الحقيقة

الاعمال الظاهرة

بدون اصلاح الاعتقاد وتهذيب النفس
ج ٤ ص ٢٨٥

الافلاك

شفاقة جداً ومحر كها فاعل بالارادة
ج ٣ ص ١٥ / ٤٢ / ٤٣ / ٢٤٣

- كلام الفخر الرازي والحكيم الطوسي وغيره
من علمائنا في البداء ج ٤ ص ٣١٢
تأويل صدر المتألهين للبداء
ج ٤ ص ٣١٢/٣٢٧
تأويل الصدوق ره ج ٤ ص ٣١٣
الاجل المحنوم والموقوف ج ٤ ص ٣٢١/٣٢٨
عدم البداء فيما اخبر به الانبياء والاولياء
ج ٤ ص ٣٢٤/٣٣٠
الله يحفظ حججه عليهم السلام من توهم ما
ليس بحق حقا ج ٤ ص ٣٣٠ الى ٣٣٢
تأويل العلامة المجلسي رحمه الله
ج ٤ ص ٣٣٤ / ٣٣٩
تأويل الشيخ الطوسي ره و خلاصة تأويل غيره
من العلماء وترجيحه على جميعها ج ٤ ص ٣٣٧
حاصل الكلام في البداء ج ٤ ص ٣٤٣
حقيقته وبرهنة الامامية عنه ج ٤ ص ٣٤٩
مراتب القضاء ج ٤ ص ٣٤٥/٣٤٩/٣٥٢
- البدعييات**
راجع الضروريات
البرزخ
عالم متوسط ج ١ ص ١٥٥
البرهان السلمي و برهان التطبيق
ج ٣ ص ٢٣٩
- البيينونة العزلية**
لا ينصف الواجب تعالى بها
ج ٣ ص ٨٢/١١٣/١٨٧/٢٨٤
ج ٤ ص ٦٧/١٠٦/١٧٧/٢١٧
- التأويل**
فيما لا يصح عقلا ج ٣ ص ٢٣٩ ٤٤٤ ص ١٠٤
على غير مجرى كلام العرب ج ٤ ص ٥٧
كلام فيه عن المسكرى عليه السلام ج ٣ ص ٢١٢
- تصحيح ما يصح عن جماعة
ج ٢ ص ١٤٥
- التصوف**
ج ٢ ص ٤٦
- التصويب**
والفرق بينه وبين النخطة ج ٢ ص ٣٠٠/٣٦٩
- التعادل و التراجع**
ج ٢ ص ٤١٦/٤١٨/٤٢٠/٤٢١/٤٢٣
- التقليد**
في اصول الدين
ج ١ ص ٥٢/١٤٨/٤٣٣ ج ٢ ص ٣
في الفروع ضروري ج ٢ ص ٢٧٦
لبس عبادة بل اطاعة ج ٢ ص ٢٧٩
عدم جواز تقليد الميت ج ٢ ص ٢١٤
عدم جواز المدول ج ٢ ص ٢٨٤
- التقية**
ج ١ ص ٢٥٠/٢٤٩
- التعلق**
تعلق المجرد بالمادى على انحاء ج ١ ص ٧٠/٤١٦
- التقدم الطبيعى**
مستعمل في القرآن في د ثم كسونا العظام لجماء
ج ١ ص ١٢٨
- التكفير**
ذم التكفير و ردع من يخاف منه من كلام
الرضا عليه السلام ج ٢ ص ٣٠١
تكفير العظماء مضر بالدين كما ان ايمانهم
مؤيد ج ٤ ص ٥
- تنقيح المناظ**
من اقسام القياس ج ٢ ص ٣٠٧/٣٢٧
- التوبة**
قبولها تفضل من الله ج ٢ ص ١٩٨

حدوث الاسماء (باب -)	التعجب
ج ٣ ص ٣٦٨ الى ٣٩٣	مكره في طبيعته من توحيد المفضل
الحدوث الذاتي	ج ٤ ص ٢٣١
ج ٣ ص ١٢٢ ج ٤ ص ١٣٣/١١٤	الجبر والتفويض
معنى يمره الناس	مشية الانسان بمشيئة الله ولا يستلزم الجبر
ج ٤ ص ٢٦٣/٢٥٧/٢٢١/٢٠٨/١٩٦/١٨٤	ج ٤ ص ٣٩٧
كلام ابي عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع)	علم الله بما يفعل المكلف لا يوجب الجبر
ج ٤ ص ٢٤٣	ج ٤ ص ٣٨٦/٣٥٨
كلام الصدوق ره فيه	التبهاط فيها من وساوس الاوهام ج ٤ ص ٢٩٣
كلام العلامة ره	باب الجبر والتفويض من اول المجلد الخامس
كلام ابن ميثم ره	الجسم
الحدوث الزماني	لا يؤثر الا بشاركة الوضع
التمسك به لاثبات الواجب تعالى دور ومصادرة	الجسم والصورة (باب النهي عن -)
ج ٤ ص ٧٠/٣	ج ٣ ص ٢٨٧ الى ٣١٢
كلام لجماعة من العلماء في عدم تقدم الزماني	الجوهر الفرد او الجزء الذي لا يتجزى عنه
للو واجب تعالى	ج ٤ ص ٢٠
ليس علة للحاجة	حجب الله بعض الامور عن بعض
عدم تغفل اثباته للاسماء والصفات ج ٣ ص ٣٢٤	ليعلم ان لا حجاب بينه وبين خلقه
حدوث العالم	تفسير هذا الكلام عن صدر المتألهين
ج ٣ ص ٢٨٩/١٣٣/٧٠/٤/٢	ج ٤ ص ٢٣٤
ج ٤ ص ٢٠٠/١٩٨ الى ١٩٦/٥٤/٥٣	الحجج المعصومون
٢٤١/٢٠٨/٢٠١	عصمتهم من المعاصي ج ١ ص ٣١٠ ج ٤ ص ٢٧٩
حدوث العالم (باب -)	ص ٢٨٧
ج ٣ ص ٢ الى ٧٥ يشتمل على ستة احاديث	هم وجه الله ووسائطه في التكوينيةيات ص ٢٩٣
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ص ١٠/٩	الى ٢٩٦ هم معلموا الملائكة
عدم جواز الترجيح بغير مرجح وبطلان البهت	الجمع بين قوله تعالى ما ندرى ما الكتاب
والاتفاق	وقوله (س) كنت نبيا و آدم بين الماء والطين
وجود عالم المجردات و هو الفاهر المعين	ج ٤ ص ١٨٣
على الانسان	حدوث الاجسام
وجوب دفع الضرر المحتمل	ج ٣ ص ٣٩٣/٣١٢/٣٠٩/٣٠٦/٣٠٤/١٢٢/٣
الحقيقة لا تنحصر في الحس	ج ٤ ص ٢٤٣/١٦٩/١٤٠/٨٦
	الاستدلال عليه بان ما لا يخلو عن الحوادث
	ج ٤ ص ٢٣٩

الْحَقِيقَةُ	٥٠٠-٤١/٤٠	الاستدلال بافتان الصنع
محفوفة في النشآت في صور مختلفة عن الشيخ		الاستدلال بحركة الفلك وان الحركة الدورية
بهاء الدين ج ١ ص ٩١	٤٢	لا يمكن ان تكون طبيعية
كلام الشارح في ذلك ج ١ ص ١٥٥	٥٠-٤٦	القدرة لاتتعلق بالمحال
الحكمة الممدوحة	٥٢	رد الثنوبة بما في البيضة
ج ١ ص ١٤٥/١٣٨	٦٨	نفي الشريك والثنوبة
اوتى لقمان الحكمة	٦٩-٧٦	حديث جامع للاستدلال بمرآة كثره
ج ١ ص ١٦٥/٢٠٨/٢٦١ ج ٢ ص ٢٠/٧١		الحديث
هي الفهم والفعل ج ١ ص ١٧٥	٢٥٧/٢٥٥/٢٥٤ ج ٢	نقله بالمعنى
الحكمة النظرية و اقسامها		لا يذمك بخصوصيات الفاظه والدقائق المستنبطة
ج ١ ص ١٣٨	٢٥٨ ج ٢	منها
الحلول	٢٨٥/٢٦١ ج ٢	طرق تحمله
رد مذهب الحلول		المنقول في الكتب الغير المتواترة ليس خفية
ج ٤ ص ٣٠٠	٢٧٤ ج ٢	
الحيوان الصغير	٣٠٤ ج ٢	ضرد شيوع الضاف في الدين
منها ما لا يرى بالبصر ومنها جرائم الامراض	٢٢٤ ج ٢	ذم من يكفئ به عن القرآن
والعفونات ج ٤ ص ٤٣		الحركات الخاصة للكواكب في زمان معين
الخاص والعام	١٢ ج ٢	
ج ٢ ص ٢٩٢		الحركة و الانتقال (باب -)
خبر الواحد	١١٧/٨٦ ج ٤	
دعوى الاجماع على التمسك به في الجملة		الحركة والسكون (الاستدلال با -)
ج ٢ ص ٢٦٥	١٢٢ ج ٢	على حدود الاجسام
الامر بكتابة الاخبار لا يدل على حججه		الحسن بن راشد
ج ٢ ص ٢٦٨	٧ ج ٤	
الخشوف والكسوف		الحسن بن عبد الرحمن الحماني
للحيلولة .	٣٠٧ ج ٣	
ج ٣ ص ٢٣٩		الحسنة من الله والسبئة من نفسك
الخلا	٣٦٩ ج ٤	
اختلاف القول فيه ج ٣ ص ١٧٧		الحصبة و الجدري
خليل القزويني (المولى -)		لم يكن يعرفها جالينوس
ج ٤ ص ٥١/٥٠/٤٠	١٢٠ ج ٢	

- الندجاج**
وتفريخ البيض وتربية الفرخ من توحيد المفضل ج ٤ ص ٢٣١
- الدم**
مزاجه وعناية الله تعالى به وحكمته فيه ج ٤ ص ٢٢٦
- الدنيا المذمومة**
ج ١ ص ٢٩٦
- الدور والتسلسل**
الناس منظورون على بطلانهم ج ١ ص ١٤٩
- الدهر**
ج ٤ ص ٢٩٩/٢٦٤
- الدهر والزمان**
الفرق بينهما ج ٤ ص ٢٩٩/٢٦٤
- الديصانية**
ج ٣ ص ٤٦
- و راجع المانوية**
الدين
من فوائده منع الظلم وظهور النعم والامن ج ٢ ص ٣٥٦
- من فوائده التعاون والتحابب ج ٢ ص ٣٦٠/٣٥٨
- ذوو الفضل**
اعرفوا لذوي الفضل فضلهم ج ٤ ص ٢٨٣
- رب النوع**
ج ٣ ص ١٨٣
- ربط الحوادث بالقديم**
ج ٣ ص ٢١٨ ج ٤ ص ٢٥٩
- تفسير رب اذلام ربوب ج ٤ ص ٢٣٥
- وفيها النائييني**
قبره باصنهان في محطة الطيارات ج ٣ ص ٥
- الروايات**
تختلف الفاظها باختلاف الرواة ج ١ ص ٢٥٢ ج ٢ ص ٢٣٥
- عدم جواز النلو في تصحيحها وترك المعقول بضمها ج ٢ ص ٣٠٥
- منقولة باختلاف الالفاظ ج ٣ ص ٢١٦/١٧٩
- المخالفة للاجماع مردودة ج ٣ ص ٢٢١
- اختلاف نسخ كتب أصحاب الائمة عليهم السلام ج ٢ ص ١٩٩
- وجوه تطرق الوهم و الغلط فيها ج ١ ص ٣٥٢ ج ٢ ص ٢٧٤
- وجود المكذوب فيها قطعاً ج ٢ ص ٣٧٨
- الروح البخاري**
أو الحيواني ج ٢ ص ٦٧ ج ٤ ص ١٥٧
- قل الروح من أمر ربي ج ١ ص ٢٦٢ ج ٤ ص ١٥٤
- الرؤيا**
باب الى عالم المجرذات ج ١ ص ٢٥٧ ج ٣ ص ٢٨
- الزمان**
كفر من ينزعه من ذات الواجب قبل خلق العالم ج ٣ ص ٢١٢
- عرض هو مقدار الحركة ج ٢ ص ١٤٤
- الموهوم من غير منشاء انتزاع أو منه ج ٣ ص ٣٣٩
- مخلوق ج ٤ ص ١٧٥
- الزمان و المكان**
ماهيتهما و مخلوقيتهما ج ٢ ص ٣٣٨
- حاجيان عن الادراك ج ٤ ص ٢٣٣
- الزوج**
اثبات الزوجين في النبات وغيرها ج ٤ ص ٢٢٨
- زى العلماء**
ج ٢ ص ٢٢٠
- الستة الضرورية**
ج ١ ص ١٨٤
- السعادة و الشقاء**
لا يوجبان الجبر ج ٤ ص ٢٧٦/٢٧٩ الى ٢٨٤
- حبه تعالى أحداً وبنسه لعمله و بالعكس ج ٤ ص ٢٧٧

<p>صفات الذات وصفات الفعل كلام الكليني غير منقول عن الامام ج ٣ ص ٢٦٠ الى ٣٦٨ كلام صدر المثاليين ونقله المجلسي ره ج ٣ ص ٢٦١/٢٦٤/٢٦٦ كلام ابن حزم في الصفة ج ٢ ص ٢١٤/٢١٦ الصفة بغير ما وصف به نفسه يعني اثبات معنى له كالجسمية والصورة واللون والكيف لا اطلاق اسم لم يرد في القرآن فانه يجوز أن يثبت مناه ج ٣ ص ٢٥٩ الى ٢٨٧ الصفة فيه تعالى عين الذات كلام صدر المثاليين ونقله المجلسي (ره) ج ٣ ص ٢٢٦/٢٢٧ ص ٤٤ المصمد (باب تأويل) ج ٤ ص ٧٦ الى ٨٥ الصور المثالية ج ٢ ص ٥٠ الصورة شبهة الاشياء بصورتها ج ٢ ص ٣٢٦ الضروريات (اقسام) ج ١ ص ٦٨ في علم المنطق ج ٣ ص ٢٢٤ الطبيعة مسخرة بأمر الله تعالى ج ٣ ص ٣٠/٤١/٤٤/٢٣٤ ج ٤ ص ٢٠٥/٢٢٩/٢٦٩ طرق تحمل الحديث ج ٢ ص ٢٦١ الظاهر حجة بعد حضور وقت العمل ج ٤ ص ٢٩/٤٠/٥٨ ظل لكل شئ ظل وهو سببه وعلة ج ١ ص ١٤٦ ج ٣ ص ١٨٣ الظلمة حكم اعانتهم ج ٢ ص ٤١٠</p>	<p>سعد بن عبد الله تضعيف حديث ملاقاته للعسكري ج ٣ ص ٣٢٢ سعيد القهي (كلام القاضي) في تكفير من اثبت لوجود الواجب تعالى زمانا ج ٢ ص ٣٢٠/٣٢٩ سليم بن قيس وصف كتابه ج ٢ ص ١٦٢/٢٧٢ السماء الخلق اللفظ على عالم المجردات ج ١ ص ١١٥ ج ٢ ص ٧٣/١٠٤ ج ٣ ص ٢٨ السير والسلوك ج ١ ص ٤٢٧ شكل القطاع في المجسطى قضية هندسية يستنبط منها أكثر من أربع مائة ألف و تسعين ألف مسألة ج ٢ ص ٣٦٧ الصحابة الاصل فيهم العدالة ج ٢ ص ٢٩٧ صحة الاعمال وقبولها ج ١ ص ٢٤٠ صدر المثاليين (قده) كلامه في تدرج العقول الى الكمال راجع العقول اطلاقه الملك على النفس الناطقة ج ٢ ص ٥٥ تكلفه في تفسير كلمة ج ٤ ص ١٦٩ تعمقه في الالهيات و ايراد حديث فيه ج ٣ ص ١٩٠ كان الناس يظنون كلام الائمة خطايا حتى شرح الاصول ج ٣ ص ٢٨٤ كلامه في تفسير حديث الرضا (ع) في ابطال الرؤية على ما نقل عنه المجلسي ره ج ٣ ص ٢٢٦ اقتباس الشراح منه و عندهم في الانتحال ج ١ ص ٢٥٢ ج ٤ ص ١٨٨ صفات الذات (باب -) ج ٣ ص ٣١٣ الى ٣٤٤</p>
---	--

الظن الاطميناني

غير حاصل بصدور الروايات على ما يدعيه جماعة

ج ٢ ص ٢٥٨/٣٧٨/٣٧٩ ج ٣ ص ٢١٢

ثم انه ليس علماً وان سمى علماً فمنع حجية كل علم وتسلم حجية اليقين فقط

ظهور الحججة عليه السلام

كلام المحقق صدر الدين شيرازي فيه ج ١ ص ٤٠٠

العالم

العمل القليل منه خير من الكثير من اهل الهوى

عن صدر المتألهين ج ١ ص ٢٠٦

عدمه بين الناس يوجب كونهم شراً محضاً

ج ٢ ص ٧٥

الرجوع اليه على ثلاثة اقسام ج ٢ ص ٤١٢

يشترط فيه الاعتقاد والايمان ج ٢ ص ١٥٩

حب الدنيا يمنع من تقليد الناس اياه

ج ٢ ص ١٨٩

مباشرة السلطان ايضاً مانع من التقليد

ج ٢ ص ١٩٢

عالم المجردات

ملكوت السموات وعالم العقول

ج ١ ص ١٤٦/٢٥٧/٢٦٢ ج ٢ ص ٧٣

غاية سير الانسان ج ١ ص ١٨٥

عبدالله بن سباء

تضعيف ما نقل من احراقه ج ٤ ص ٢٢٨

عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود

ج ١ ص ٢٢٢ ج ٣ ص ٢٠٦/٩

العرش والكرسي

جسمانيان وروحانيان ج ١ ص ٢٦٣ ج ٣ ص ٢٤٢

العرش والكرسي (باب -)

ج ٤ ص ١١٧

العرش والكرسي والعجب

ج ٣ ص ٢١٧/٢٣٩/٢٤١ الى ٢٤٤/٢٦٩

الى ٢٨٤/٢٧٣

ج ٤ ص ٨٦/١٠٨/١١١/١٢٠/١٢٨/١٣٥

١٤٢/١٣٩ الى ١٤٨

العرفان

من العلوم الشرعية ج ٢ ص ١٥

العزلة

ج ١ ص ١٩٥ الى ١٩٩

العقل

آيات القرآن في مدحه ج ١ ص ١٠٢ الى ٢٥٢

دفع شبهات على كونه حجة ج ١ ص ٣٧٤/٣٧٥

وجوه رجحانه على الحسن ج ٢ ص ٢٥٧

الفرق بينه وبين النكراء ج ١ ص ٨٠

الثواب بقدر العقل ج ١ ص ٨٩/٩٤

فضل عقل النبي صلى الله عليه وسلم ج ١ ص ٩٨

جنوده ج ١ ص ٢٥٤ الى ٣٧٨

جواهر مستقل ج ١ ص ١٨٢ و ٢٧١

اول ما خلق الله ج ١ ص ٦٩ الى ١٣١/٧٢

١٢٥/٢٦٧/٢٦٤/٢٦٥/٢٦٤ الى ٤٣٤

لم يفرض اليه الامر ج ١ ص ٢٥٨ ج ٤ ص ١٨٣

راجع اول ما خلق الله

العقل العادي عن شوائب الاوهام

ج ١ ص ٢٤١ ج ٤ ص ١٧٠

العقل الفعال

ج ١ ص ٦٩

حافظ القوة العاقلة ج ١ ص ٤٠٥

العقل النظري

مراتبها ج ١ ص ٦٨

العقول

عجزها عن ادراك حقيقة الحق ج ٣ ص ٢٩٧

كلام هشام بن الحكم فيها ج ٣ ص ٢٥٢

ج ٣ ص ٢٥٠/٢٥٢ ج ٤ ص ٢٥٣

تندرج الى القوة والكمال حتى تستمد لظهور

الحجة عليه السلام وتكفي به عن تجديد ظهور

الترغيب في تعليمها ج ١ ص ٣٦١ ج ٣ ص ٤٤
لم يكن القرآن نازلاً لتعليمها ج ٢ ص ٣٣٧
تأويل ما يؤهم ذلك ج ٢ ص ٣٤١

العلوم العقلية

الترغيب فيها وذم تركها ج ٢ ص ٣٠١
معرفة لفهم كلام امير المؤمنين عليه السلام و
ساير الاحاديث ج ٤ ص ٢٣٣ / ٢٣٤

العلة النامة

لأننا في الاختيار ج ٣ ص ١٥٨ / ٣ ج ٤ ص ٣٨٤
راجع حدوث العالم

العلة المعدة

راجع المعد

علي بن عتبة

سهو الفارج فيه ج ٣ ص ١١٠

علي بن محمد

في صدر اسانيد الكافي

ج ١ ص ٨٩ / ج ٢ ص ٣٠٠ ج ٤ ص ٣٥٦

عمران بن حصين

تكلم الملائكة معه ج ١ ص ٢٠١

عمرو بن يحيى

تروبعه الوثيقة في الحجاز تقليداً لاهل الشام
ج ٢ ص ٣٥٣

العناصر

اختلاف الناس في عددها ج ٤ ص ٢٢٥

العناية

اسطلاح وضموم بازاء القصد والعمد والنرض
فهذه في الانسان والعناية فيه تعالى

ج ١ ص ١١٢ الى ١٣٧ ج ٤ ص ٣٥٤

الغريزة والطبيعة

والفرق بينهما ج ٤ ص ٢٣٠
وقد تسمى فطنة والمهاماً وجملة

الغزالي

اعتراضات منه و اجوبة في رؤية الله تعالى
ج ٣ ص ٢٣٣

ولي آخر ج ١ ص ٤٠٠ / ٤٠١ / ٤٠٢ و هو
كلام صدر المتألهين

العقول العشرة

تضيف قول المشائين ج ١ ص ٢٥٩

العلم

ذم طلبه للدنيا واعانة الظلمة ج ٢ ص ٩٥ / ٩٤
من حيث هو علم ليس بحرام ج ٢ ص ١٨٤ / ٢٧
كل علم ممدوح اذا قارن فضائل الاخلاق

ج ٢ ص ٧٩ / ٥٤

هو ملكة الاجتهاد لاحفظ الالفاظ ج ٢ ص ١٤٣ / ٥٨

العلم و الاحساس بما مضى و ما سيأتي

ج ٣ ص ٣٣٣ / ٣٣٠ / ٣١٦

علم الدين اهم واشرف عند الناس من علوم
الدنيا ج ٢ ص ٢٣٩

علم الدين غاية للانسان ج ٢ ص ٢٤٧
باب منه ينتج الف باب - راجع شكل القطاع

العلماء

سؤالهم والرجوع اليهم على ثلاثة وجوه ج ٢ ص ١٧
مجاالتهم وصحبتهم ج ٢ ص ١١١ الى ١٣٢

علماء الاسلام

رفع الطعن من بعض اهل الحديث عليهم

ج ٣ ص ٣٣٣

انتشر المذهب وغلب و بقى باستقلال العلماء

ج ١ ص ٣٤٩

علوم الاسلام

يقتهى الى امير المؤمنين عليه السلام

ج ٢ ص ٣٦٣ ج ٤ ص ١٩٤

العلوم الرياضية

التمسك بها في علم الهيئة وتجاهل عجيب من
الشام ج ١ ص ٢٦١

كلام للغزالي ج ٢ ص ٣٠٥

العلوم الطبيعية

دون شأن الانبياء ج ١ ص ٢٦٠

- الغاية والغرض**
معنى خلقه تعالى عن الافتراض دون المدايات ج ٢ ص ٢٥٠/٢٩٧
- القاعل المختار**
راجع القادر المختار
- فتح بن يزيد الجرجاني**
ج ٢ ص ١١٨/١١٧ ج ٤ ص ٣٦
- الفضاء**
مخلوق ، متناه ج ٣ ص ١٧٦/١٧٣/١٤٦
اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في مخلوقية الفضاء ج ٣ ص ١٧٦
- فعل الله تعالى**
لا ينافى على فعل غيره وليس له مثال ففعل الدينار ج ٢ ص ١٠٣
- الفقه**
في الحديث والروايات لا يختص بعلم الفروع ج ٢ ص ٨٧
كلام الشيخ البهائي في معناه ج ٢ ص ٣٣
- الفلاسفة**
لا يجوز متابعة الفلاسفة ولا الانبياء الذين نسخت اديانهم ج ٤ ص ٣٠٧
لا يجوز خلط اصطلاحاتهم باصطلاحات الحديث ج ٢ ص ١٠٤
- القلبية**
لا يجوز خلط اصطلاحها واصطلاحات سائر العلوم مع اصطلاح الروايات ج ٢ ص ١٠٤ ج ٤ ص ٥٤
ليس مذهباً واحداً ج ٢ ص ١٠٤ ج ٣ ص ٣٩٣ ج ٤ ص ٤٦١ ر ٣٥٤
مخالفته للاسلام في ثلاث مسائل ج ٣ ص ١٢١ ج ٢ ص ٣٠٢
- القضاء**
لا يحرم تعليمها ج ٢ ص ٢٠٠
- القضاء**
في اصطلاح اهل العرفان ج ١ ص ٢٣٦ ر ٣٢٣٣٢٠
قضاء الاشياء ج ٣ ص ١٦٢ ر ١٦٣ ج ٤ ص ١١ ص ٢٢
- القادر المختار**
ج ١ ص ٢٢١ ر ٢٦٠
ج ٢ ص ١٥٨ ر ٢
ج ٤ ص ١٨٦ ر ٣٥٤
يمكن أن يكون فعله دائماً ج ٤ ص ٥٤
- القبليّة**
اقسامها وما يطلق على الباري تعالى منها ج ٢ ص ١٧٢
- القرآن**
دسوسة التفكير في وجه اعجازه ج ١ ص ٣٩٥
ليس متشابهاً ج ٢ ص ٧٢
هو مأخذ البهاده وحجة وان لم يرد فيه تفسير ج ٢ ص ٨٦
لا يفسر بالرأي ج ٢ ص ١٤٦
فيها ثلاث آيات منسوخة ج ٢ ص ٣٨٦ ر ١٥٦
تأويل انه يشمل على كل شيء ج ٢ ص ٣٣٧ ر ٣٦٦
- القضاء**
هو العلم ولا يرجب الجبر ج ١ ص ٢٨٤ ج ٤ ص ٣٥٨ ر ٣٦٤
في امور سبعة ج ٤ ص ٣٤٨ ر ٣٤٩/٣٦٤
كيف تعلق بالشروط والمعاصي ج ٤ ص ٣٦٥ ر ٣٦٧ ر ٣٨٨ ر ٣٩٠ ر ٣٩١
- القضاة**
حكم النراقع اليوم ج ٢ ص ٤٠٨ ر ٤١٠
يشترط كونهم مجتهدين ج ٢ ص ٤١١
قوسموس (كلمة يونانية بمعنى العالم)
تحقيق الامام ابي عبدالله عليه السلام في وجه

<p>الكون و المكان (باب .) يشتمل على ثمانية احاديث ومفادها نفي الزمان والمكان ج ٢ ص ١٢٣-١٨٠ اللطايف السبع ج ٢ ص ٢٥٥</p>	<p>اطلاق هذه الكلمة على العالم لان المهتمين بالمعقليات قبل عصر المأمون وهم كثيرون كانوا يعرفون اليونانية واحتج عليها السلام بما يعرفون وكان جارود بن منذر العبدى منهم وقد اسلم في الحديثية</p>
<p>لقمان ومدح الحكمة ج ١ ص ١٦٥/١٦٦ اللوح المحفوظ ولوح المحو والاثبات ج ٤ ص ٣٦٣ وراجع البدء</p>	<p>ج ٢ ص ٤٢ القوة المتغيرة عند الاطباء ج ١ ص ٣٩٢ قوى النفس ما يبقى منها فاعلة في النوم والاعماء</p>
<p>المادة واسطة للشرقي والكمال باستمدادها ج ١ ص ١٧٥ مخلوقة ج ٢ ص ٣ ر ١٥٩ راجع حدوث الاجسام الماديون</p>	<p>ج ٤ ص ٦٤ ما يبقى منها بعد فناء البدن او في النوم ج ٣ ص ٢٢٦ القياس ليس حجة في الشرع</p>
<p>يجعل لون الناقص قبل الكامل والالهيون بالعكس ج ١ ص ٢٥٧ الفرق بينهم وبين الالهيين في جعلهم العالم الاجسامي اصلا . ج ٢ ص ١٣٣ الماثوية و الديصانية</p>	<p>ج ٢ ص ١٥٥ ر ٣٠٧/٣١١ العلم المصرح بها والاباء ج ٢ ص ٣٢٢ التحقيق فيما يوهمن ان فقهاءنا تمسكوا بالقياس ج ٢ ص ٣٢٩ الكافي (ماخذ خطبته)</p>
<p>ج ٣ ص ٩٠ ر ٥٣ ر ٥٦ ر ٥٨ ر ٦٣ ر ٧١ اشتقاق كلمة الديصانية ج ٣ ص ٤٦ الماهية مجمولة بالعرض</p>	<p>ج ٣ ص ٢٩٥ الكرامية مذهبهم في الصفات ج ٣ ص ٣٢٣ الكفر</p>
<p>ج ٢ ص ٣٥٢ ر ٣٧ ج ٤ ص ٢٢٣ ر ٦ المجردات اقوى في الادراك ج ٢ ص ١٧٦ ج ٣ ص ٢٣٠ ر ٢٥٢ كلما هو ابد من التجسم كان اقوى من كل جهة ج ٤ ص ١٠٩ تقدمها على الاجسام ج ١ ص ١٤٦ ر ٢٥٧</p>	<p>لا يثبت الا بانكار اللوازم اليقينة للتوحيد و الرسالة ج ٣ ص ٢١٢ ر ٢٦٥ ر ٢٢٣ الكلام (علم -) النهى عنه ج ٣ ص ١٩٨ / ٢٠٠ تاويل النهى عنه ج ٢ ص ٣٤٧ الكمون و البروز ج ٣ ص ٢٩٢ ج ٤ ص ٢٦٤</p>

المعبود (باب)	المجسمة
هو المعنى والحقيقة دون اللفظ والاسم	ج ٤ ص ٨٦ الى ٩٣
ج ٣ ص ١٢٦ الى ١٤٢	ج ٣ ص ٢١٧
المعد	ج ١ ص ٩٣
ج ١ ص ٣٨٧ الى ٣٨٥	ج ٣ ص ٢١٣
المعدوم (اعادة -)	محمد بن اسمعيل
ج ٣ ص ١٦٣	الراوى عن الفضل بن شاذان ج ٢ ص ٢٠
مقاريض	محيى الدين بن عيسى
حديث يهتمل القطع فيه القرض بالقرض او	ج ٤ ص ٥
اخراج الرجل من الجماعة ج ٢ ص ٢٥٥	المخلوق اجوف
المكان	ج ٣ ص ٣٥٨
ما عينه ومخلوقه ج ٣ ص ١٤٦	المدينة الفاضلة
راجع القضاء أيضاً	ومدينة الجماعة ج ١ ص ٢٤٤
الملاحدة	المركب
حبلم في اضلال الناس ج ٣ ص ٣٩٢	له وضع غير وضع المفردات ج ٢ ص ٢٥٢
الملائكة	المروءة
نجومهم او تجردهم ج ٢ ص ١٠٢	وانها من شرائط العدالة ج ١ ص ٢٤٦
تكلمهم مع عمران بن حصين ج ١ ص ٢٠١	المزاج
المكن	وتفسير قول امير المؤمنين عليه السلام مؤلف بين
ليس وجوده بنفسه ج ١ ص ١٨٠	متبادياتها به ج ٤ ص ٢٢٥
بحاج في البقاء الى الملكة كما في الحدوث	المسجد الحرام
ج ٣ ص ٢٨٦ الى ٢٨٧ الى ١٠٢	الزيادات فيه ليست منصوبة ج ١ ص ٢٧٦
ج ٤ ص ١٨٧ الى ١٨٨ الى ١٩١ الى ١٢٢ الى ٢٤ الى ٢٥٥	المشاعر
المنطق (علم -)	تفسير قوله عليه السلام بتسوية المشاعر عرف ان
لامانع من استعمال اصطلاحاتهم ج ٣ ص ٢٢٤	لامشعر له ولا يقال بتعليم العلماء عرف ان لا
موجود	علم له وسر ذلك ج ٤ ص ٢٣٠
الطاقة على الله تعالى ج ٤ ص ٣١٩	كلام صدر المتألهين ونقله المجلسي رحمه الله
الموحد عاقل والملحد جاهل	ج ٤ ص ٢٣٤
ج ١ ص ٨٦ الى ٢٢٤ ج ٤ ص ٢٦٧	المشكك والمشتك
موسى عليه السلام	اشتباه الناس فيه ج ٤ ص ٢٩
كلامه في معرفة الرب ج ٣ ص ١٧٣	المشيئة
	ج ٣ ص ٣٥٣ الى ٣٥٥
	الفرق بين المشية والارادة ج ٤ ص ٣٥٢

<p>النية</p> <p>ج ٢ ص ٤٢٨</p> <p>حكم الضميمة ج ١ ص ٣٣٢</p> <p>الواحد لا يصدر عنه الا واحد</p> <p>معناه ج ٣ ص ١٢٣ ج ٤ ص ٢٥٢</p> <p>راجع اول ما خلق الله</p> <p>الواحد</p> <p>الفرق بينه وبين الاحد ج ٢ ص ١٤٢ ج ٤ ص ١٦٧</p> <p>الوجود</p> <p>خير محض ج ١ ص ٧٥</p> <p>الوجود اصل وحقيقته واحدة وتمثله بالتموج الذي يقال ان النور والصوت والكهرباء جميعها تموج يظهر بصور مختلفة ج ٦ ص ١٨٠</p> <p>ج ٢ ص ٢٠٦ و ٢١٦</p> <p>ليس هو مشتركاً لفظياً بل مشترك وصوره لا يستلزم تصوراً الواجب تعالى ج ٣ ص ١٠١ ج ٤ ص ٦٠ و ٥٦</p> <p>الوسائط</p> <p>مؤثرة بامر الله</p> <p>ج ١ ص ٢٨٥ و ٢٥٨ ج ٣ ص ٢٣٢</p> <p>الوسواس</p> <p>في الطهارة والنية ج ١ ص ٩٥</p> <p>ولاة العدل</p> <p>وجوب طاعتهم ج ١ ص ٢٤٤</p> <p>الوهم</p> <p>بناقص العقل ج ١ ص ٢٠٩ - ٢١١ و ٢١٤ ر</p> <p>ج ٢ ص ٣١٠ و ٣١٩ ج ٤ ص ١٨٨ ص ٣٩٣</p> <p>هشام بن الحكم</p> <p>دفع الظن عنه في التجسيم وعلم الواجب تعالى ج ٣ ص ٢٥٧ و ٢٦٥ و ٢٨٨ ر ٢٠٠ و ٢٣٠ و ٣١٠ ر</p> <p>الى ٣١٢ و ٣٢٩ و ٣٣٧ ج ٤ ص ١٧٩</p>	<p>النجوم (علم -)</p> <p>الصحيح منه والباطل ج ٢ ص ٢٧</p> <p>مدحه ج ٢ ص ٨٣</p> <p>النسبة (باب -)</p> <p>يعنى انه تعالى لم يلد و لم يولد يشتمل على اربعة احاديث ج ٣ ص ١٨٠ - ١٩٢</p> <p>النسخ</p> <p>في اصطلاح الحديث يشمل التقييد والتخصيص ج ٢ ص ١٥٦</p> <p>احكام في النسخ ج ٢ ص ٣٨٦</p> <p>نسخ الكتاب باختيار الاحاد غير معقول ج ٢ ص ٣٩٥ و ٤٠٦</p> <p>النصارى</p> <p>تاريخهم والاختلاف في سنة ولادة المسيح عليه السلام ج ٢ ص ٣٥١</p> <p>النعيمان ملك الحيرة</p> <p>تنصر وساح وترهب ج ٣ ص ٢٠٣</p> <p>النفس الناطقة تجردها</p> <p>ج ٢ ص ٢٣ ج ٤ ص ١٥٣</p> <p>النفوس السماوية</p> <p>الفرق بينها وبين النفوس الارضية ج ٣ ص ١٠٧</p> <p>النمل</p> <p>كلام من المطنطاوى فيها ج ٤ ص ٤٤</p> <p>النور</p> <p>يطلق على النور العقلى ج ٢ ص ٣٢٦</p> <p>النهى عن الكلام في الكيفية (باب -)</p> <p>فيه عشرة احاديث ينهى عن التكلم في شىء من ذاته وصفاته في الواقع ج ٣ ص ١٩٢ - ٢١١</p>
--	---

كلام عنه في الرؤية غير منقول عن المصوم	ج ٣ ص ٢٥٤
هشام بن سالم	ج ٣ ص ٣٠٢
قواه في الصورة	ج ٣ ص ٣٠٢
الهضم	ج ١ ص ١٣٠
له مراتب اربع	ج ٢ ص ٢٣٢
الهواء	ج ٢ ص ٢٣٢
واسطة في الرؤية	ج ٢ ص ٢٣٢
الهيوثي	ج ٢ ص ٢٣٢
هي المادة	ج ٢ ص ٢٣٢
القتل الهبولاني	ج ١ ص ٦٨
يعقوب بن اسحق الكندي	ج ٣ ص ٢١٣
سهو الشراح فيه وحملهم اياه على ابن السكيت	ج ٣ ص ٢١٣
اليقين	ج ٣ ص ٢٩٤
معنى قولهم اذا شككت فابن على اليقين	ج ٣ ص ٢٩٤
اليمن	ج ٤ ص ٢٨١
مدح اهل اليمن	ج ٤ ص ٢٨١
انتهى	ج ٤ ص ٢٨١



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی جمهوری اسلامی ایران